

كرسي اليونسكو
للفلسفة

فيلسوف التجديد والمواطنة والتقدم

دراسات في فلسفة الخشت النقدية

أعدها نخبة من المفكرين والأساتذة
بالعالم العربي

تقديم : أ.د. فتحى التريكي
تصدير: أ.د. مراد وهبة
تحرير : أ.د. أحمد عبد الحليم

المشاركون:

عبدالستار الراوي
محمود حيدر
مدنى مدور
عبد القادر بو عرفة
نور الدين السافى
نبيل عبابسية
عفيف عثمان
سامى نصار
ماهر عبدالمحسن
حمدى بشير
محمود كيشانة
زهير توفيق
صبرى شندى
رياض عزات شريم
غيضان السيد
هانى عبد الفتاح
حمادى أنوار
سحر سامى
بدر الدين مصطفى
علاء حلمى
جمال سليمان
أيمن محمد رجب
محمود السيد طه
فاطمة إسماعيل
نورة بوحناش

NEW BOOK
نيو بوك للنشر والتوزيع

كرسى اليونسكو للفلسفة

فيلسوف التجديد والمواطنة والتقدم

دراسات فى فلسفة الخشت النقدية

فهرسة أثناء النشر / إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

فيلسوف التجديد والمواطنة والتقدم: دراسات فى فلسفة الخشت النقدية/ فتحى التريكى...
و[آخ]؛ تقديم فتحى التريكى، تصدير مراد وهبة، تحرير أحمد عبد الحليم؛ مراجعة هشام زغلول ـ
طـ. القاهرة فى رأس العنوان: كرسى اليونسكو للفلسفة
نيوبوك للنشر والتوزيع
17 × 24 سم
تدمك: 9789779960364   رقم الإيداع: 28445/2019
1 ـ الفلسفة العربية   2 ـ الخشت، محمد عثمان   3 ـ المواطنة ـ فلسفة
أ ـ التريكى، فتحى (مؤلف مشارك)   ب ـ التريكى، فتحى (مقدم)
جـ ـ وهبة، مراد (مصدر)   4 ـ عبد الحليم، أحمد (محرر)   هـ ـ زغلول، هشام (مراجع)

دار النشـــر: نيوبوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب: فيلسوف التجديد والمواطنة والتقدم
الـكــاتــب: نخبة من المفكرين والأساتذة بالعالم العربى
مصمم الغلاف: أحمد الزغبى
رقم الطبعة: الأولى
تاريخ الطبع: 2020

المشاركون

أ.د. فتحى التريكى
أ.د. مراد وهبة
أ.د. أحمد عبد الحليم عطية
أ.د. سامى نصار
أ.د. عبد الستار الراوى
د. ماهر عبد المحسن
أ.د. محمود حيدر
أ.د. مدنى مدور
أ.د. عبد القادر بو عرفة
أ.د. نور الدين السافى
أ.د. نبيل عبابسية
أ.د. عفيف عثمان
أ. حمدى بشير
د. محمود كيشانة
د. زهير توفيق
أ.د. صبرى شندى
أ.د. رياض عزات شريم
د. غيضان السيد
أ. هانى عبد الفتاح
أ. حمادى أنوار
د. سحر سامى
د. بدر الدين مصطفى
د. علاء حلمى
د. جمال سليمان
أ. أيمن محمد رجب
د. محمود السيد طه
د. فاطمة إسماعيل
أ.د. نورة بوحناش

نيوبوك للنشر والتوزيع
6 عمارات الدفاع الوطنى ـ حدائق القبة ـ القاهرة
تليفون: 01092673274
newbooknb@gmail.com

كرسى اليونسكو للفلسفة

فيلسوف التجديد والمواطنة والتقدم

دراسات فى فلسفة الخشت النقدية

أعدها نخبة من المفكرين والأساتذة بالعالم العربى

تقديم: أ.د. فتحى التريكى

تصدير: أ.د. مراد وهبة

تحرير: أ.د. أحمد عبد الحليم

مراجعة: د. هشام زغلول

NEW BOOK

نيو بوك للنشر و التوزيع

إهـــداء

إلــى مــن نتطلع فــى عهده

إلى جامعة تحقق آمال المصريين

«الخشت من أهم الفلاسفة العرب الذين ربطوا التفكير الفلسفى بالشأن العام وبالأحداث المصيرية التى ما انفكت تنصب على المجتمعات العربية وتزعزع أركانها».

أ.د. فتحى التريكى (تونس)

«إنه تلميذى الذى أزهو به... وكتابه العقل وما بعد الطبيعة نص فلسفى، وليس بحثًا».

أ.د. مراد وهبة (مصر)

«إنه الفيلسوف الآتى من زمن المستقبل... وإبداعه الفلسفى يضعه فى طليعة الرواد العرب عَلَمًا من أعلام الفكر الفلسفى المعاصر، لا لغزارة منجزه العلمى فحسب، بل لقدراته الإبداعية فى إثراء الجدليات المتبادلة بين الفلسفة والحياة وبين الفكر والواقع».

د. عبد الستار الرواى (العراق)

«يعد محمد الخشت رائد الاتجاه الفلسفى النقدى فى حقل فلسفة الدين عربيًّا».

د. كاتا موزر (سويسرا)

«لقد تجاوز الخشت مرحلة التشخيص والتعميم، وشرع فى عملية البناء الابستمولوجى الجديد للمفاهيم الإسلامية».

أ.د. نبيل عبابسية (الجزائر)

«محاولة الخشت فى أخلاق التقدم، مساهمة تجديدية معتبرة، تقدم إضافة نوعية إلى جهود المفكرين والفلاسفة العرب، وهى موجهة فى الدرجة الأولى إلى أبناء بلده فى أرض الكنانة، للحاق بالعالم المعاصر».

أ.د. عفيف عثمان (لبنان)

«تبقى مأثرة الدكتور الخشت فى كتاب (فلسفة المواطنة) ماثلة فى إعادة موضوع المواطنة إلى حاضنته الأساسية؛ وهى الفلسفة السياسية التى بلورت المفهوم ورعت تطوره».

أ.د. زهير توفيق (الأردن)

«رغم أن الدكتور محمد الخشت يعد واحدًا من أهم فلاسفة الدين المعاصرين... وهو الاتجاه الذى يتميز بتناول مختلف الجوانب الدينية بعقلانية وفق المعايير الفلسفية، إلا أن أهمية اشتغالات د.الخشت الفلسفية تتجاوز ذلك الحقل إلى حقول أخرى لا تقل عنه أهمية؛ مثلما هو الحال فى حقل فلسفة الأخلاق التطبيقية».

أ.د. رياض عزات شريم (فلسطين)

«يعد كتاب د. الخشت فى فلسفة الدين أول عمل أكاديمى عربى صدر فى هذا الحقل. ويتميز بتعدد المشارب التى نهل منها، ويفيد أيضًا فى تنوع المصاب التى يمكن أن يصب فيها، خصوصًا وأن الرجل قد أبان فى كتابه هذا عن الكثير من الانفتاح العقدى والمرونة الفكرية اللذين حالا دون انزلاقه فى فخ الانغلاق المذهبى».

أ. حمادى أنوار (المغرب)

المحتويات

تقديم

أ.د. فتحى التريكى (*)

ليس من السهل تقديم هذا الكتاب عن الفيلسوف المصرى الدكتور محمد عثمان الخشت، لا لأن الخشت غزير الإنتاج فقط **وأنه من أهم الفلاسفة العرب حاليا الذين ربطوا التفكير الفلسفى بالشأن العام وبالأحداث المصيرية التى ما انفكت تنصب على المجتمعات العربية وتزعزع أركانها**. بل أيضًا لشجاعته فى تقصى الممكنات الفلسفية لتجاوز أزماتنا. وحسب ما تسنى لى الاطلاع عليه من آثاره الفلسفية المتنوعة أستطيع بشيء من الحذر أن أؤكد أن الفلسفة بالنسبة إليه عملية تشريحية للواقع من ناحية ومحاولة جريئة لتجديد خطاباتنا ومفاهيمنا وتصوراتنا. لكل ذلك لن تجد فى أبحاثه ومنشوراته ما يستعصى فهمه، لا من جهة اللغة الغامضة والمتصنعة التى يحلو لبعض المفكرين استعمالها؛ لأنهم فى الحقيقة عاجزون عن إيصال الفكرة فى نقائها ووضوحها، فكان أسلوبه الفلسفى تواصليًا وعميقًا فى الآن نفسه. ولا من جهة الركائز الفلسفية التى جاءت واضحة المعالم مفهومة فى أصلها ونمط عملها. فعندما تضخمت ظاهرة التطرف الدينى فى ربوع مجتمعاتنا بحث عن ممكنات فلسفية للتصدى لها فكريًا فحاول تفكيك العقائد فى علاقتها بالحيرة الفلسفية وبيقين الأنبياء، كما بين بجرأة ما هو معقول ومقبول فى الدين مؤكدًا أيضًا أن اللامعقول فيه مرفوض.

وقد لا نخطئ كثيرًا عندما نحدد ثلاث شخصيات مفهومية حسب تعبير دولوز داخل منظومة فكره الفلسفى. وهى التجديد والمواطنة والتقدم. وهى مفاهيم مفتاحية تخول لنا فهم مقاصد عثمان الخشت فى نسقه الفلسفى المتكامل الذى يقوم على فلسفة الدين وفلسفة السياسة وفلسفة الأخلاق.

فمفهوم التجديد الذى استعمله فيلسوفنا فى محاولته التصدى للفهم الخاطئ للإسلام ولكل تعصب دينى هو فى حقيقة أمره آلية فلسفية لتفكيك ربط هويتنا بقراءات

(*) رئيس كرسى اليونسكو للفلسفة بالعالم العربى.

فاسدة لتراثنا بصفة عامة وديننا بصفة خاصة. فلم يتدخل الخشت فى الخطاب الدينى بآليات علم الأصول أو علم الفقه أو حتى علم الإسلام. بل كانت منهجيته فلسفية تارة على منوال الفيلسوف الإنجليزى هيوم وتارة على منوال الفيلسوف سبينوزا معتمدا على مقارنة الأديان، وذلك ممكن باعتبار أن الفلسفة المعاصرة أصبحت تتدخل بآلياتها فى كل التعابير الإنسانية القولية منها وغير القولية وذلك لتحديد المجال وتوضيح المقاصد ونقد المعانى وتشخيص المشاكل وبناء الأنساق. فالفلسفة لا تزيح العلوم لتأخذ مكانها ولا تريد أن تكون أم العلوم لتنفذ سلطتها الفكرية عليها. لذلك كان المقصد الأساسى للتدخل الفلسفى عند عثمان الخشت داخل المجال الدينى هو بناء هوية حداثية تجديدية ومستقبلية قائمة على فهم دقيق لعلاقة الفرد بدينه وتراثه.

والحديث عن إشكالية الهوية والدين فى الثقافة العربية حاليًا يستوجب إعادة صياغة بعض المفاهيم والتصورات اللازمة لفهم انفجارات الهويات داخل الوطن العربى من ناحية وإعادة صياغة معالم جديدة لنهضة عربية تقوم على تحاور كل الهويات دون إقصاء ودون هيمنة. وقناعتى أن مثل هذه المقاربات قد تؤسس لفلسفة جديدة وجذرية تقوم على الاعتراف الفعلى والحقيقى بالتنوع الخلاق فى الثقافات والهويات المكونة للعالم العربى. وكنت قد بينت ملامحها فى كتابى «قراءات فى فلسفة التنوع» (الصادر بتونس عن الدار العربية للنشر أوائل الثمانينات من القرن الماضى) ودعوت فيه إلى التخلى عن فكرة توحيد العالم العربى بوسائل العنف والإقصاء وبناء مرتكزات تنوعية لانتماءاتنا الحضارية وتجذير ملتزمات تحديث أنماط حياتنا وتأقلمها مع مستجدات العالم فى حاضره.

وللأسف الشديد لا تزال المعقولية العربية والإسلامية فى طور التجميع والتفتيش والتأريخ والنقل والتنقيل والشرح والتفسير. وما زالت مرتبطة عضويًا بالوجدان ولم تصل بعد إلى طور التأليف والابتكار والإبداع والإنتاج الحقيقى للأفكار والمفاهيم والتصورات إلا ما ندر. فهى إذن معقولية نقلية فى الأساس لم تستطع أن تقفز قفزة نوعية نحو مرحلة النقد العلمى والجذرى الحقيقى؛ لأنها مازالت تحت وطأة المحرمات والممنوعات والمحجرات بأنواعها المختلفة دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا.

ورغم أن بعض الثورات العربية قد حررت الأقلام والأفواه والإبداع مثلما يحدث الآن بمصر وتونس إلا أن كابوس المحرم والممنوع ما زال مهيمنًا ومعيقًا للتحديث والتقدم والإبداع.

لكل ذلك لا بد أن ينتج إصلاح الخطاب الدينى نظرة أخرى للفرد المسلم فى المجتمع. أو بعبارة أخرى تحديث الأفكار والمعتقدات وأنماط الحياة يولد المواطنة التى تعبر عن حرية الفرد فى مجتمعه وخضوعه فقط للقانون العادل الذى جاء عن الإرادة العامة للشعب. لذلك كان لزامًا على الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت مساءلة المواطنة فلسفيًّا وربط نقدها وتفعيلها بنقد الخطاب الدينى وتجديده على منوال ما قام به الفيلسوف سبينوزا. فالبحث فى «تطور مفهوم المواطنة فى الفكر السياسى الغربى»، غايته القصوى بناء ملامح المواطن العربى الجديد الذى يعتمد العقل والتعقل فى نمط تناول مشاكله الحياتية والوطنية. كذلك الشأن فى مبحثه عن «المجتمع المدنى: جدل الحرية والتنوع والاستبداد فى النظريات السياسية»، الذى يعطى للمواطنة كنهها من خلال مفهومى الحرية والتنوع. لذلك تصبح للفلسفة وظيفة استراتيجية تأخذ بعين الاعتبار الجغرافيّة السّياسيّة العالميّة الحاليّة وتحدد المحلى والعالمى والوطنى والمعمورى. وقد لا نخطئ كثيرًا إذا قلنا بأن أزمتنا الحادة لا تكمن فقط فى عدم قدرتنا على تدبير شؤون بيتنا؛ بل إنّها كامنة جوهريًّا فيما هو ثقافى وفكرى.

ليس ثمة شك أن التحديث الذى تعيشه معظم المجتمعات العربية دون تبنيه صراحة يقوم فى مستوى الفكر على مبدأين أساسيين: بروز الإنسان الفرد واختيار الحرية.

طبعًا لم يكن مفهوم الإنسان غائبًا فى الدراسات الفلسفية القديمة. بل نكاد نقول إنّه كان الإشكاليّة القصوى فى فلسفة أفلاطون مثلًا والشّغل الشاغل لأرسطو، وما الفكر السياسى الأفلاطونى والفكر الأخلاقى الأرسطى إلّا محاولتين لربط النظر بالعمل، ربط «الفضائل النظريّة» بالفضائل العمليّة «حسب تعبير الفارابى ليكون أفلاطون ـ كما هو الشأن بالنسبة لأرسطو ـ «الفيلسوف الكامل على الإطلاق». إلّا أنّ تناول الإنسان الأنثربولوجى الفلسفى الذى يقوم على الفرد قد أخذ وجهة جديدة فى

الحداثة؛ إذ ارتكز أساسًا على مفهوم الحرّية الذى ـ قد اتخذ هو أيضًا ـ توجّهًا جديدًا مع ارتباطه بمفهوم الحقّ. عندما نقول حرّية العمل والنظر، فإننا نعنى لا محالة الحرّية فى كلّ شىء يهمّ الإنسان، تلك الحرّية التى لا تصدّها إلّا حرّية الغير فتقف عند ذلك الحدّ. إلّا أنّ هذا التحديد يبقى فى حدّ ذاته ناقصًا باعتبار أنّ الذى سيسطّر الخطّ الفاصل بين حريّتى وحرّية الآخر غير معروف وغير محدّد بدقّة، بل يمكن أن يتحوّل إلى سلطة قاهرة تتحكّم باسم هذا الحدّ فى حريّتى وحرّية غيرى وتنظّم هذا التحكم فى قوانين تبدو عادلة فى ظاهرها ولكنّها تكرّس هذا القهر وهذا التسلّط؛ لذلك لا بدّ من إعادة تحديد الحرّية الخارجيّة، تلك التى تربطنى بالآخر داخل المجموعة البشريّة من حيث هى ـ كما بين ذلك بالإلحاح كانط ـ احترام القوانين التى وافقتُ عليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. فلا حرّية بدون قانون، ولا قانون بدون مناقشات عموميّة وموافقة علنيّة (بالإجماع أو بالأغلبيّة)، ولا موافقة علنيّة بدون احترام الفرد فى آرائه ومواقفه المختلفة والمتنوّعة.

وقد انتبه فيلسوفنا إلى أن مهمة المفكر العربى عمومًا تتمثل الآن فى النضال من أجل قيام مجتمع مدنى مسؤول يعمل فقط من أجل مصلحة الوطن بتركيز عدالة القانون المفعل وبتجذير العقل والتعقل فى التواصل والتعامل وبصيانة حقوق الغير وكأنها حقوقه الخاصة وعدم إقصائه ماديًّا أو معنويًّا. فكان لا بد من ولادة إيطيقا جديدة وأخلاقيات تتبنى هذه القيم الجديدة التى رأى الخشت أنها تتمحور داخل مفهوم التقدم. فالخشت فيلسوف تقدمى وحداثى رصين يحاول بناء نظرة عامة تقوم على النقد والبناء لتنتهى إلى إصلاح أخلاقى وإيطيقى جذرى يقضى على الأسباب الثقافية والفكرية للتخلف ويؤسس لنظرة مستقبلية تقدمية. فنجد ذلك بكل وضوح فى كتابه «أخلاق التقدم» الذى جمع بين إيطيقا الفرد وأخلاقيات العيش المشترك. ولم يقتصر هذا الكتاب على الوجهة النظرية للأخلاق بل حاول التوصل لإيجاد الآليات الفكرية والقانونية لتطبيق أخلاقيات التقدم. ونحن نعرف أن الشغل الشاغل لفلاسفة الغرب المعاصرين حاليا هو تطوير الإيطيقا لتصبح الحالة الحضارية للإنسان الفرد فى المجتمعات الغربية. فالخشت قد شدد على الوجهة الحضارية للأخلاق وذلك بربطها بالتقدم وبالمعرفة والعلم تحقيقًا للعدل والسعادة.

وكنت قد كتبت فى مواضع أخرى أن على المفكر فى مجتمعاتنا الحالية أن يعبر بشكل أو بآخر عن روح العصر؛ وذلك بواسطة استبطان العلوم المعاصرة والتكنولوجيات المتطورة والإبداعات الفكرية والفنية المتميزة وعن حضور الأنا فى الهُنا والآن بواسطة تجذير التراث الثقافى فى المعاصرة ليجعل من الإنسان العربى مثقفًا ومتحضّرًا ومتخلّقًا. مجالات الفنون والثقافة والإبداع والفكر تطوّرت لا محالة وتنوّعت فى ربوع عالمنا العربى ولم تتطوّر عقليّة المواطنة ونعنى بذلك تلك الحرّية الحقيقيّة وتلك المساواة الاجتماعيّة الخاضعة كلها لقوانين معقولة ومقبولة. كذلك لنا عادات وتقاليد، وليست لنا أخلاقيّات تعتمد فى الآن نفسه حرّية الفرد وحرّية الآخر. لقد اعتبر فيما مضى فيلسوف الأنوار الألمانى كانط أنّ أفضل طريقة لتحسّن وضعيّة الإنسان الثقافيّة والمدنيّة والأخلاقيّة تتمثّل بالنسبة إلى الثقافة فى تطوير التربية، وبالنسبة إلى المدنيّة فى تطوير القوانين، وبالنسبة إلى الأخلاق فى تطوير الدين. فالتربية والقانون والدين هى وسائل ناجعة لتنمية إنسانيّة الإنسان بشرط أن تكون هى أيضًا مبنيّة على مبدأ الحرّية. تربيّة حرة وقوانين تضمن الحرّية ودين متحرّر يقبل حرّية الفرد فى اختيار عقيدته ويعتمدها: لعل ذلك ما يحتاجه الإنسان العربى حاليًا ليبلغ أقصى درجة عليا من درجات التآنس والتحضر وهى المهمة المؤكدة حاليًا للمفكر العربى التقدمى الحر والنزيه أى المناضل الحقيقى من أجل رفاهية شعبه. **وأخال أن الخشت بأعماله الفلسفية المتألقة وتدخلاته البحثية المتعقلة هو من بين هؤلاء المفكرين الفلاسفة العرب الجدد الذين وجهوا تفكيرهم نحو النهج الفكرى التقدمى الثورى العربى. فهو فيلسوف التجديد والمواطنة والتقدم.**

رؤية «الخشت» لمستقبل جامعة القاهرة

أ.د. مراد وهبة(*)

هاتفنى الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت فى مساء الخميس ٢٠١٩/٨/١٠ للمساهمة معه فما يريد من اجتثاث الفكر المتطرف والإرهابى المهدد لعقول الطلاب.

وهذا ما ذكره أيضًا فى الحوار الذى أجرته معه صحيفة المصرى اليوم والمنشور بتاريخ ٢٠١٧/٨/١١؛ إذ أكد أن الجامعة ليست مكانًا للعمل الحزبى السياسى، ولا للطوائف والجماعات الدينية المتصارعة، وأنها بيت للمصريين والإنسانية جمعاء، دينها العلم وحده، وغايتها مصلحة الوطن والإنسان من حيث هو إنسان. وفى هذا السياق دعانى إلى حضور أول جلسة لمجلس أطلق عليه اسم «مجلس الثقافة والتنوير» مكون من رموز الفكر والثقافة فى المجتمع لم أتردد فى قبول الدعوة لسببين؛ السبب الأول مردود إلى **أنه تلميذى الذى أزهو به**. إذ التفتُّ إليه عندما كنت عضوًا فى اللجنة المكلفة بمنحه درجة الماجستير التى كانت نصًا فلسفيًا ولم تكن مجرد بحث، فقررت فى حينها أن أرعاه أكاديميًا وقد سمحت هذه الرعاية بأن أكون عضوًا فى اللجنة المكلفة بمنحه درجة الدكتوراه. ثم تابعته فى الترقية إلى أستاذ مساعد وأستاذ. والسبب الثانى مردود إلى أنه تجاوز التلمذة إلى الزمالة فى الأستاذية الملتزمة بإحداث نقلة كيفية فى الجامعة لكى تدخل القرن الحادى والعشرين. وهنا أود التنويه بأن النقلة الكيفية لا تتحقق إلا بتراكمات كمية وقد بدأناها سويًا مع نخبة من المثقفين التنويرين فى لقاءاتنا المنتظمة فى جامعة القاهرة.

والسؤال بعد ذلك: متى تأتى اللحظة الحاسمة التى فيها تتحول التراكمات الكمية إلى نقلة كيفية؟

جواب هذا السؤال مسؤولية رئيس جامعة القاهرة الراهن الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت وذلك بسبب أنه عندما تدخل الدولة فى مأزق ليس فى إمكان أحد

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة عين شمس.

إخراجها منه سوى الأفراد الأفذاذ المبدعين الذين يتقدمون النخبة؛ لأن لديهم سلطة لإصدار القرار. مثال لما أقول، الإمبراطور فردريك الثانى فى القرن الثالث عشر عندما أصدر قرارًا بخروج أوربا من «زنقة» العصور الوسطى المظلمة الأولى، وقد كان. والرئيس عبدالفتاح السيسى فى القرن الحادى والعشرين عندما قرر إخراج مصر بل إخراج كوكب الأرض من «زنقة» العصور الوسطى المظلمة الثانية المحكومة بفكر مضاد للحضارة وهو فكر الإخوان المسلمين. ومن هنا يأتى لزوم أن يكون الدكتور الخشت رئيسًا لجامعة القاهرة ولا أدل على صحة ما أقول من الحملة الشرسة الجاهلة التى أعلنتها شبكات التواصل الاجتماعى ضد تلميذى وزميلى. ولا أدل كذلك على صحة ما أقول من كم الاتصالات التليفونية التى انهالت على صاحب هذا المقال التى يمكن إيجازها فى عبارة واحدة: مع تعيين الخشت يكون مولد أفول العقل.

وكان تعليقى إنه تلميذى فكيف يكون كذلك، ثم استطردت قائلًا على هيئة سؤال: ماذا كان مسار الدكتور الخشت معى كان مديرًا لمركز اللغات والترجمة فأشرف على إصدار كتاب يضم أبحاثًا عن فلسفتى وأصدره تحت عنوان «مراد وهبه فيلسوفًا {٢٠١٤}» واللافت للانتباه أن أحدًا لم يكتب حرفًا عن هذا الكتاب وكأنه لم يصدر، ولا أدل على صحة ما أذهب إليه أيضًا من أنه لو كان قد كتب عن ذلك الكتاب لما حدثت هذه الحملة الشرسة الجاهلة. ولما حدثت الاتصالات التليفونية التى تنم عن عدم القراءة لا لذلك الكتاب فقط بل لكل مؤلفات الخشت.

هذه مقدمة لازمة لإثارة السؤال الآتى: ما رؤية الخشت لمستقبل جامعة القاهرة؟

أنا أنتقى فقرات من تقديمه للكتاب الذى صدر عن فلسفتى؛ وهى على النحو الآتى:

لعلكم تشاركوننى الرأى فى ضرورة إعادة الاعتبار للعلم والعلماء، وتنمية كفاءات التفكير والمبادرة والإبداع، وانتهاج سياسة الحوار. وفتح باب المناقشة الحرة بين الأجيال وندعو الأجيال الجديدة إلى جعل أعمالها القادمة منبثقة من طموحات هذا الوطن. الأمر الذى يقتضى التوقف طويلًا للتأمل وإعادة بناء الأفكار من أجل الاستغلال الأمثل للثورة العلمية والمعرفية والتكنولوجية التى أصبحت لها

أبعاد تمس كيان الإنسان وحياته ووجوده بل ومستقبله. وأظن أن أهم ما جاء فى هذه الفقرة قوله «إعادة بناء الأفكار».

والسؤال إذن: ما هذه الأفكار المطلوب إعادة بنائها حتى تتمكن جامعة القاهرة من تحقيق رسالتها فى توليد العلماء المبدعين المنفتحين على المجتمع؟

إنها الأفكار التى تروج لها جماعة الإخوان المسلمين التى تنص على ضرورة هدم الحضارة الغربية التى أفرزت عصرين وهما عصر الإصلاح الدينى الذى يدعو إلى تحرير العقل من السلطة الدينية وعصر التنوير الذى يدعو إلى تحرير العقل من كل سلطان ما عدا سلطان العقل، وفى رأى سيد قطب أن هذين العصرين يعبران عن مرض عقلى اسمه «الفصام النكد» وهو يعنى فصل الدين عن الحياة هذه هى الأفكار المطلوب هدمها لكى نبنى أفكارًا تستحق الحياة. وقد عبر الدكتور الخشت عن هذه الأفكار فى الجلسة الأولى من افتتاح «مجلس الثقافة والتنوير» بجامعة القاهرة فى يوم الأربعاء الموافق ١٦/٨/٢٠١٧ عندما قال إنه يريد تأسيس تيار تنويرى يقف ضد التطرف مدعمًا بالتفكير النقدى، الأمر الذى يستلزم إصدار وثيقة تفصل القول فى هذا المعنى، ويكون إصدارها تحت عنوان «وثيقة التنوير».

والسؤال بعد ذلك هل فى إمكان تفصيل هذه الأفكار أن تتحول إلى مشروعين وهما كالآتى:

الرشدية العربية معبرة عن التيار التنويرى. والعلمانية معبرة عن التفكير النقدى الذى هو بالضرورة تفكير نسبى؟

الجواب: متروك للرموز الثقافية التى دعاها رئيس جامعة القاهرة الأستاذ الدكتور محمد عثمان الخشت.

نحو مشروع فكرى جديد

أ.د. أحمد عبد الحليم(*)

المحرر

من المعتاد عندما نتحدث عن كتاب ما لا بد أولًا أن نتحدث عن صاحبه؛ المؤلف وأفكاره والرؤى التى يقدمها لنا، والحقيقة أننى أخشى أن أتحدث عنه فلا أعطيه حقه، فأى كتاب مفرد لا يستطيع أن يقدم لنا جوهر المؤلف وحقيقته، والمؤلف الذى نحن بصدده هو أستاذ من نوع خاص متعدد الجوانب إن أردت أن أتحدث عنه، فهل أتحدث عنه بوصفه أستاذ فلسفة الأديان وهو أقرب إلى أن يكون رائدًا فيها أم أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة الذى قدم معظم مؤلفاته فى هذا المجال الراهن الحيوى، أم أتحدث عنه بوصفه رئيس الجامعة وإسهاماته المتعددة فى تطويرها، أم بوصفه أخًا وصديقًا، أم أتحدث عن نبوغه منذ بدايات حياته حتى قبل التحاقه بالجامعة إذ ظهرت عليه علامات النبوغ منذ الصغر فهل يعقل أن يقوم لا «أقول شابًا» بل صبىٌ لم يتجاوز الرابعة عشر من عمره باعتلاء منبر المسجد ويخطب فى المصلين عن (القرآن والتقدم). جوانب كثيرة متعددة وأساسية يحتاج كل منها إلى بحث خاص.

لأجل هذا آثرت أن نتحدث عن كتاب يبلور رؤيته التجديدية فى هذه اللحظة هو كتاب «نحو تأسيس عصر دينى جديد» ومن خلاله تتبين لنا جوانب أخرى غير التى ذكرتها عن الدكتور محمد عثمان الخشت، **وسوف يتضح لنا د. الخشت مفكرًا مصريًّا مهمومًا بأمر بلده ومتطلعًا لأن تكون فى مصاف الدول المتقدمة**، كما سيبدو لنا أيضًا مسلمًا غيورًا على دينه ومهمومًا بأمر هذا الدين وفهمه الفهم الصحيح المعتدل وما آل إليه حال الأمة.

الكتاب الذى بين أيدينا كتاب جرىء لم يخش كاتبه شيئًا، أخذ مشرط الجراح يفتش عن الداء ويعمل على استئصال تلك الأوثان التى وقفنا أمامها نتعبدها، وفى النهاية وبعد الفحص يحدد الدواء، إذا نظرنا إلى عنوان الكتاب لا نجده يعنونه بما هو

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

شائع، فالجميع يطالب بتجديد الخطاب الدينى، أما الأستاذ فوضع لكتابه عنوانًا ذا دلالة (نحو تأسيس عصر دينى جديد) فالعنوان منطقى؛ لأنه كيف يأتى خطاب جديد دون أن نبحث عن فكر جديد، فنحن بحاجة إلى فكر جديد يليه خطاب.

لا شك أن الفكر السائد فى أى مجتمع يكون له الأثر البالغ فى صعود المجتمع وتماسكه واستقراره أو هبوطه وتمزقه وضياعه، فلا يقوم أساس المجتمع ويعلو بنيانه دون فكر ناهض يُحيي النفوس ويحفز الهمم ويؤسس القيم لا سيما وإن كان فكرًا دينيًّا؛ لأن شعوبنا شعوب متدينة بطبعها وتتمسك بالفكر الدينى الصحيح لأنها ترى فيه ملاذها ومأمنها.

وإذا كان الدين الإسلامى دعوة عالمية وصالح للبشرية فى كل زمان ومكان؛ فذلك لأنه أكد على ضرورة التجديد، وبالتالى نحن فى أمس الحاجة إلى فكر دينى يواكب تلك التحولات العصرية الراهنة التى يمر بها العالم اليوم ويقف أمام المنظومات الفكرية الجامدة التى تتنكر لشروط العصر، وكما يقول الأستاذ عن حق إن تلك المنظومات لا تولد إلا الإرهاب والتطرف.

بداية الكتاب بداية توفيقية، فهو بوصفه أستاذ فلسفة قام بالتوفيق بين الدين والفلسفة فكلاهما يؤكد على أهمية التفكير، أو بتعبير الأستاذ إعمال الماكينة التى تقوم بالتفكير، فإذا كان كل من الفلسفة والدين يؤكد على أهمية الفكر نجد فى الموروث لدينا أننا عندما ندعو لأحد نقول له (ربنا يكفيك شر الفكر) هذه هى ثقافتنا وهى ثقافة تنظر إلى التفكير وإعمال العقل على أنه شر وهذه هى الطامة الكبرى، إن محنتنا تتمثل فى اغتيال العقل، ومن ثم لا يجب أن نعيب على التراث، لقد حان الوقت أن نحاسب أنفسنا، كيف نحاسب الأسلاف وهم لم يدركوا عصرنا، ولا كان بمقدروهم أن يفهموه ويتركوا لنا فى تراثهم الحلول التى نحتاجها لمواجهة مشاكلنا، هل يجب الوقوف عند أُناس هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من سبقهم؟

الأسلاف أدوا رسالة الإسلام؛ لأنهم تفاعلوا مع شروطهم التاريخية ونبذوا التعصب والانغلاق، وأطلقوا للعقل سراحه وأدلوا بدلوهم بما يتناسب وزمانهم. أقول البداية توفيقية بين الدين والفلسفة ووضعنا الأستاذ أمام أبى الأنبياء إبراهيم عليه

السلام وديكارت أبى الفلسفة الحديثة وهى بداية رمزية لها دلالتها؛ تجمع العقل والوحى، الدين والفلسفة ديكارت وإبراهيم، كلاهما أول؛ فإبراهيم أول الأحناف وديكارت أول المحدثين، كلاهما بدأ شاكًّا، وهنا يؤكد الأستاذ أن الشك ليس حرامًا كما كان يتوهم المتوهمون، أبو الأنبياء شك فى كل شىء كذلك ديكارت، ومن خلال الشك وصلا إلى اليقين.

يتضح منذ البداية تأثر الأستاذ بالمدرسة الفرنسية وديكارت على وجه الخصوص، ونتساءل لماذا ديكارت على الرغم من أننا نعيش فى عصر تجاوز ديكارت، بل إن الأستاذ نفسه نقد ديكارت وأسقط أقنعته فى كتابه «أقنعة ديكارت تتساقط»؟ الحقيقة أن اختياره لديكارت كان اختيارًا دقيقا موفقًا؛ لأن هذا الاختيار يؤكد على أنه يبحث عن المنهج، فديكارت واضع المنهج وإن كان لم يطق صبرًا على تطبيقه فى كل شىء، أما الأستاذ فأخذ المنهج وطبقه طوال رحلته الفكرية الممتدة؛ لأنه أراد تأسيسًا، والتأسيس لا يقوم إلا على منهج رصين.

قواعد المنهج عند ديكارت كما نعرف أولها الوضوح فلا أقبل شيئًا على أنه حق ما لم يكن واضحًا متميزًا بالبداهة، وهذا لا يكون إلا بإحكام قيادة العقل فى رؤيتنا للعالم، العقل لا يقوم على النقل والتقليد، فأبو الأنبياء حاج قومه بالبرهان العقلى، فى حين نجد فى عصرنا من يتبع النقل والحفظ ويدعى أنه يتمسك بالدين، إننا نحتاج كما يقول الأستاذ إلى تطوير علوم الدين لا إحياء علوم الدين، السلف كانوا أكثر جرأة فى التعامل مع النص؛ حيث راعوا الظرف التاريخى فهو فى غاية الأهمية؛ تعالوا معى إلى الشافعى، بل تعالوا معى إلى الفاروق عمر وكيف تصرف مع النص، وأى نص إنه نص قطعى واضح الدلالة وليس ظنيًّا، عمر أوقف نصًّا صريحًا لأنه وجد فيه عدم ملاءمة مع الظرف التاريخى.

لا بد أن نضع نصب أعيننا ولا يغيب عنا أن علوم الدين هى علوم إنسانية قابلة للاجتهاد وليس أدل على ذلك من المقولة المهمة التى قالها على رضى الله عنه (القرآن مسطور بين دفتى لا ينطق وإنما ينطق به الرجال) هذا القول يؤكد أن الشريعة لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الفهم البشرى للوحى، والوحى لا يمكن أن يصبح تشريعًا إلا عن طريق الفهم البشرى، فشمولية النص لكل الوقائع تلغى من فهم

الإسلام لتلك المناطق الدنيوية التى تركها للعقل والخبرة. أقول لقد احترم الله عقلية الأمة وللأسف الأمة لم تحترم عقلها، لقد أتى الله فى كتابه الكريم بأحكام كلية وترك الجزئيات للإنسان ليفكر فيها وتتوافق مع أمور حياته فأنتم أعلم بشئون دنياكم، لقد ضم الكتاب الكريم أكثر من ستة آلاف وثلثمائة آية ما يخص المعاملات لا يزيد برأى الغزالى عن خمسمائة آية، فهذا أكبر دليل على أن الله ترك لنا مساحة للتفكير ومراعاة متطلبات العصر.

من هنا جاءت القاعدة الثانية للمنهج الديكارتى وهى قاعدة التفكيك، ويؤكد الأستاذ على ضرورة تفكيك بنية الخطاب التقليدى وهنا نجد صاحبنا وقد نحت مصطلحًا فيقول بأن هناك تفكيكًا مذهبيًّا وآخر منهجيًّا، ونحن نريد التفكيك منهجًا لكى نصل من خلاله إلى التطوير، فلا يمكن البناء على قديم، ومع هذا التفكيك لا بد أن تكون لدينا فكرة مركزية، وهنا نجده وهو أستاذ الفلسفة الحديثة الكانطى بامتياز يستدعى كانط فيلسوف الإيمان العقلانى ليبين أن العقل الإنسانى بلا فكرة مركزية لا يصل إلى وحدة تنظيمية لمعارفه.

هنا يكشف الأستاذ زيف التفكيكية الجذرية، فالتفكيك الذى يحتاجه الخطاب الدينى هو تفكيك يردنا إلى المركز الأول، الدين الأصل فى نقائه وخصوبته ومن ثم يتساءل لماذا نجد التفاسير المنتشرة هى تلك التفاسير الضعيفة والمليئة بالإسرائيليات مع أننا نجد تفاسير قوية عقلية كتفسير الرازى مفاتيح الغيب؟ يرجع الأستاذ ذلك إلى أن كثيرًا من الدعاة لا يطيقون صبرًا مع هذا التفسير الذى يحتاج فى قراءته جهدًا عقلانيًّا لا يقدرون عليه، فهم أصحاب عقول مغلقة ليست لديهم قدرة على التحاور ولا يُقبلون عليه ولو قبلوه لا يتنازلون عن أصنامهم ولا يدخلون فى عهد إلا إذا كانوا ضعفاء وإذا قووا نقضوا ما عاهدوا عليه، يغلب عليهم غريزة القطيع السمع والطاعة تلك السمة التى رفضها القرآن فى أكثر من موضع، هؤلاء يلونون الدين بلونهم وهو ما يسمى بالرؤية الأحادية للإسلام، فعلى سبيل المثال نجد أن بعض أهل البدو خلعوا الطابع البدوى على الإسلام، فلم يعودوا يرون فيه السلطة الذكورية للرجال وعزل المرأة؛ فهو عندهم دين الخشونة المعادى للفن والحضارة. وثمة صنف آخر؛ حيث نجد المتطرفين الإرهابيين يرون الإسلام دين فتك وتكفير، وبعض المسلمين

قد يرون فى الإسلام دين المناسبات، وهؤلاء جميعًا يرون أنهم مُلاك حقيقة الدين، وهذا التعصب هو الذى جرنا إلى حافة الهاوية فالتقليد أساس الجمود، هذا ما تحدث عنه الشيخ الإمام من قبل، بل إن الدين نفسه نعى على المقلدين وشبههم بالأنعام بل أضل سبيلًا.

ويذهب الأستاذ إلى أن هذا الجمود لا يرجع إلى رجال الدين فحسب، وبالمناسبة لا يوجد فى الإسلام رجل دين لأن رجل الدين يمثل كهنوتًا، بل هناك عالم الدين وهناك فرق كبير بينهما يقول الأستاذ إن المسئولية عما نحن فيه الآن يشترك فيها إلى جانب علماء الدين الأكاديميون والمثقفون والإعلاميون جميعهم شركاء فى هذه الأزمة، هذا هو الداء، فكيف يكون الدواء؟ يرى الأستاذ أننا نستطيع أن نتجاوز هذه الأزمة من خلال التعليم، لا بد أن يكون قضية أمن قومى، لا بد أن نجعل قضية التعليم أولى أولوياتنا، لا بد أن نقوم بثورة على النظام التعليمى الموجود ثورة على المنهج والمقرر والبحث وعلينا أن نتجه إلى التعليم الذكى، نظام تعليم يؤدى إلى بناء شخصية متوازنة تحت قيادة عقل واع، نظام تعليم مبدع يؤدى بنا إلى بحث علمى مبدع كل محاولات الإصلاح الجادة بدأت بالتعليم؛ فالشيخ الإمام بدأ بالكُتاب باعتباره البذرة الأولى. لا بد أن نبدأ - بلغة الجودة - بتحليل بيئى يقوم على معرفة القوة والضعف والتهديدات والفرص من خلال ذلك نضع استراتيجية للتعليم.

يطرح الأستاذ سؤالًا مهما: لماذا يفشل المسلمون مع أنهم يؤمنون بدين عظيم يحمل بداخله كل عناصر التطور؟ لقد طرح لسنج هذا السؤال من قبل حينما تعجب من هذه الأمة التى تحمل هذا الدين وتصل إلى هذا الحد من التدهور؟ وهو السؤال ذاته الذى طرحه إقبال بشكل آخر: لماذا محمد ﷺ خاتم الأنبياء؟ يجيب إقبال بأن (محمد) ﷺ جاء بدين يدعو إلى العقل، فهذا الدين أعطاك المفتاح لتفتح به ما أغلق، فإذا ركنت إليه فأنت لست فى حاجة إلى نبى أو دين آخر لذلك عندما ركنا إليه قامت الحضارة الإسلامية، وعندما تركناه عشنا فى العصور الوسطى؛ لذلك أقول نحن نعيش تاريخنا الهجرى وليس التاريخ الميلادى، والتاريخ الهجرى بمثابة العصور الوسطى.

للأسف حالنا لا يسُر مع أننا نحمل هذا الدين، إننا لا نفهم ديننا حق الفهم، فبعد أكثر

من ١٤٠٠ سنة مازلنا نجهل هذا الدين؛ لذلك ساد التفكير الغيبى الأسطورى وغيره من أنواع التفكير الذى يجعل هناك وسيطًا بين الله والإنسان ثم يقدس هذا الوسيط، وهنا يؤكد الأستاذ على ضرورة تجديد فهم المسلمين للدين؛ هذا الدين الذى يمثله الإسلام الحر ويستطرد الأستاذ فى تعريف الإسلام الحر ثم يوضح موقف الإسلام لعدد من المفاهيم على سبيل المثال الفوضى التى تسمى حرية، الحياة الخاصة، حرية المعتقد، حقوق غير المسلمين، الإبداع وحدوده ويرى ضرورة أن يخضع الجميع لقانون صارم، وهنا يطل علينا صولون عندما قال أفضل حكم أن يخضع الشعب للحاكم، على أن يخضع الحاكم للقانون. لا تأسيس لعصر دينى جديد دون المحافظة على الحريات، الحرية لا بالمعنى الليبرالى ولا بحجبها لأن كليهما تطرف، بل حرية مسئولة، فعندما نتحدث عن حقوق لا بد أن نتحدث عن واجبات، الحرية التزام ما حدث من خلاف بين الشافعى وأبو حنيفة يؤكد على حرية المعتقد فكان الخلاف يدور حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة فى مسألة اعتناق الإسلام، أبو حنيفة يجيز ذلك بشرط عدم الإكراه، والشافعى يرى أنه لا يجوز لأن فيه تعرض، المسلم مأمور بالدفاع عن المسيحى وكنائسه فى حين نجد من يحرق الكنائس والصوامع والبيع، ألم يقرأوا وصية أبو بكر لجنوده حين فتح الشام، والوثيقة العمرية، هؤلاء الذين يدعون إسلامًا ويظنون أنهم مسلمون وباسم الدين يحرقون ويروعون الآمنين لا دين لهم وليسوا مسلمين، الرسول الكريم يقول إماطة الأذى عن الطريق وهم يزرعون الموت فى الطريق، لا تأسيس لعصر دينى جديد كما يرى الأستاذ دون النظر إلى دور الفن فى تطوير المجتمع وتوجه السلوك، فالفن ولا سيما فن السينما الذى يقوم بدور مهم فى تحقيق التقارب الطبقى هذا هو الفن الهادف الذى يضع سقفًا أخلاقيًّا لا يتجاوزه دون إفراط أو تفريط فكلاهما إرهاب، فى العصر الدينى الجديد لا بد أن تحتل القيم مكانًا فيه، لأنها مطلب مشترك بين البشر أجمعين، فى العصر الدينى الجديد لا بد من قراءة القرآن قراءة منتجة للتقدم والحضارة، إن المسلمين عندما بنوا حضارتهم لم ينبوها بالإفراط فى أداء العبادات؛ فالإفراط فى أدائها دون وعى عناصرها وعمق المعانى الكامنة فيها لا يؤدى إلى المطلوب منها.

لا يكفى المسلم ولا يؤدى به إلى التقدم إذا حافظ على عباداته وهو غافل عن

جوهرها فكأنه يكتفى من دينه بالشكل والرسم دون الجوهر الذى هو لب الأمر وذروة سنامه وعلى ذلك فقد غاب عنا إسلام الحضارة بعطائه.

السلف لم ينحّوا علوم الدنيا من أجل علوم الدين، بل أقبلوا عليهما معًا يقول الرسول إذا جاءت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فليغرسها، واعمل لدنياك كأنك تعيش أبدًا، إننى فى غاية التعجب عندما يخرج من يدعى أنه مسلم ويقول أنا خارج لأموت فى سبيل الله؛ لماذا الموت؟ لِمَ لا يقول خارج لأكد وأجتهد وأعيش فى سبيل مرضاة الله؟

استبدلنا إسلام الحضارة بفكر جماعات نسبت إلى الإسلام زورًا وبهتانًا ليتحقق اغتيال الإسلام على يد أبنائه فيمن يطلقون على أنفسهم الفرقة الناجية، تلك الفرقة التى لها حق السيطرة والهيمنة.

إن القرآن مليء بالقصص وهنا يرى الأستاذ فى القصص درسًا فى فلسفة التاريخ، الدرس يصلح لكل زمان ويعرض لقصة ذى القرنين ومن خلالها يستدل على أن الحاكم مهما كانت قدرته وتخطيطه لا يستطيع أن ينهض ببلاده بمفرده بل يحتاج إلى شعب يلتف حوله ولا يكون ذلك إلا بإصلاح طرق التفكير ومحاربة الجهل والخرافة، ولا بد من إقامة العدل والمحاسبة التى لا هوادة فيها فالقوة تواجه بالقوة والفكر يواجه بالفكر، من هنا يختم بضرورة استعادة الإسلام المنسى؛ والإسلام الأصل القائم على التعددية الذى جاء رحمة للعالمين.

روح جامعة القاهرة: الخشت والأخلاق الإنسانية المشتركة

أ.د. سامى نصار(*)

لجامعة القاهرة روح خاصة بها، يحملها كل من تخرج فيها. فمهما تفرقت بهم السبل، واختلفت مذاهبهم وتخصصاتهم، وتنوعت أعمالهم وسيرهم ومسيراتهم فى الحياة، تجد مقومات هذه الروح من وراء ما يفعلون وما لا يفعلون، وهى التى تجمعهم حول أحدث ما توصل إليه الفكر الإنسانى من فلسفات ومبادئ، وأرقى ما أجمعت عليه الإنسانية من قيم وفضائل عقلية وأخلاقية. وليت الأمر يتوقف عند هذه الحدود، بل يتسع نطاق فعل هذه الروح عبر الزمان والمكان فيجعل من جامعة القاهرة مصدرًا رئيسًا من مصادر القوة الناعمة المصرية، فخلال تاريخها الممتد عبر أكثر من قرن من الزمان تخرج فيها أهل الفكر، الذين غيروا وجه الحياة فى مصر ومحيطها الإقليمى.

وهذه الروح تضرب بجذورها وتستمد مكوناتها من عصر الحداثة، ومن الموجة الجديدة لنشأة الجامعات الحديثة المتحررة من سلطة الدين والكنيسة، التى تكرس كل جهدها للمعرفة العالمية بمفهومها الشامل الذى لا يستثنى فرعًا من فروعها، ولا تخصصًا من تخصصاتها، ولا تضن بعلومها على طبقة دون أخرى بل تتيح المعرفة حرة لكل من يسعى إليها.

وفى منتصف القرن التاسع عشر وبعد قرن من كتاب كانط الكليات الجامعية؛ أصدر الكاردينال نيومان كتابه صغير الحجم عظيم التأثير، الذى يعد بمثابة الخطاب الحداثى عن رسالة الجامعة، وفيه يؤكد على أن روح الجامعة تكمن فى عقلانيتها، وسعيها إلى نشر المعرفة والعمل على تقدمها ورقيها، فهدفها هو البحث العلمى والفلسفى. والجامعة فى سعيها هذا مستقلة لا سلطان عليها إلا سلطان العقل والمنطق والحكمة الإنسانية. ويرى نيومان أن كلمة «جامعة» تعبر بشكل واضح عن عالمية المعرفة التى تقدمها الجامعة فى تنوعها واتساعها وشمولها لجميع العلوم،

(*) أستاذ التربية بجامعة القاهرة، والعميد الأسبق لكلية الدراسات التربوية، جامعة القاهرة.

وإلا لكانت غير جديرة بهذا الاسم، ويمكن أن يدخل علم الأديان ضمن تلك العلوم باعتباره فرعًا من فروع المعرفة الإنسانية شريطة أن يخضع لما تخضع له العلوم التى تدرس فى الجامعة من بحث ونقد وتمحيص من خلال مناهج البحث العلمى. والجامعة ليست ديرًا أو حلقة للنقاش مغلقة على ذاتها، إنها منفتحة على العالم تهيئ طلابها للاشتباك مع العالم بمشكلاته ومبادئه وثوابته ومتغيراته، إنها تهيئ أبناء العالم للعيش فى العالم.

وغير بعيد عن أفكار نيومان جاءت أفكار الآباء المؤسسين للجامعة المصرية (القاهرة حاليًا) فى العقد الأول من القرن العشرين. فقد ورد فى المادة الرابعة من (نظام نامة) تأسيس الجامعة المصرية عام ١٩٠٨ أن «الغرض من الجامعة المصرية ترقية مدارك المصريين وأخلاقهم مع اختلاف أديانهم وذلك بنشر الآداب والعلوم»، وفى حفل افتتاح الجامعة المصرية أكد الخديو عباس حلمى الثانى المبادئ الأساسية التى تلتزم بها الجامعة فى عملها. وهو نفس ما جاء فى خطاب أحمد لطفى السيد فى افتتاح الجامعة المصرية تحت عنوان رسالة الجامعة.

وفى السياق ذاته يبلور عميد الأدب العربى الدكتور طه حسين رؤيته لروح الجامعة المصرية فى كتابه «مستقبل الثقافة فى مصر» مؤكدًا أن «الجامعة بيئة لا يتكون فيها العالم وحده، وإنما يتكون فيها الرجل المثقف المتحضر الذى لا يكفيه أن يكون مثقفًا بل يعنيه أن يكون مصدرًا للثقافة، ولا يكفيه أن يكون متحضرًا بل يعنيه أن يكون منميًا للحضارة. فإذا قصرت الجامعة فى تحقيق خصلة من هاتين الخصلتين فليست خليقة أن تكون جامعة. وليست خليقة أن تكون مشرق النور للوطن الذى تقوم فيه وللإنسانية التى تعمل لها، وإنما هى مصنع من المصانع يعد للإنسانية طائفة من العلماء ومن رجال العمل، محدودة آمالهم محدودة قدرتهم على الخير والإصلاح.

هذه المقدمة ضرورية لأنى عندما التقيت الدكتور محمد الخشت عندما كان نائبًا لرئيس جامعة القاهرة لشئون التعليم والطلاب، اكتشفت من حديثى معه أنه يحمل بين جوانحه روح جامعة القاهرة التى تراكمت عبر تاريخها الطويل على مدى قرن من الزمان، واكتشفت من خلال قراءتى لبعض مكونات مشروعه الفكرى أن تلك الروح، من عقلانية، وتحرر فكرى، وقيم الحوار والتسامح واحترام الآخر، والمثاقفة التى لا

تقف عند حدود التخصص بل تمتد اتساعًا وعمقًا فى شتى صنوف الفكر وفنونه، لا تزال متوقدة تسعى بكل جد للنهوض بجامعة القاهرة، واستشراف دورها فى عصر ما بعد الصناعة، وتؤسس لمجتمع المعرفة وعصر تكنولوجيا المعلومات والاتصال.

وقد استنفرت هذه الروح مجموعة من المفكرين والباحثين من مصر والعالم العربى، على رأسهم الدكتور حسن حنفى، توفروا على دراسة المشروع الفكرى للدكتور محمد الخشت وتبلورت دراستهم فى سفر يلخص عنوانه «عقلانية بلا ضفاف» المعالم الرئيسة لهذا المشرع الفكرى الذى يؤكد ـ كما قال أن الدكتور الخشت ينتمى إلى حضارة جامعة وليست مفرقة وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية بين السلفية فى صورة الفيلسوف كانط والعلمانية فى صورة المفكر هيوم حقنًا للدماء بين الإخوة الأعداء فى عصرنا الراهن. كما يؤكد الكتاب أيضًا على انتصار الدكتور الخشت للمدرسة الوسطية، وعلى اهتمامه بالتأسيس الفلسفى للعلاقة بين الأخلاق والدين والمواطنة .ويتضح ذلك بجلاء فى كتابه «أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية» الذى يقدم فيه رؤيته للعلاقة بين الأخلاق وبين صنع التقدم من خلال مدخل الأخلاق التطبيقية؛ الذى أصبح شرطًا من شروط الحياة والعمل فى ظل اقتصاد المعرفة، مما يستدعى تحديد أخلاقيات المهن على اختلافها.

وهذه الروح لم تقف عند حدود الإبداع الفلسفى الفكرى، بل تجسدت فى شكل عملى وتطبيقى مارسه الدكتور محمد الخشت عندما كان نائبًا لرئيس جامعة القاهرة. فقد كان يحزنه ما أخذ يعشش فى أروقة جامعة القاهرة وفى عقول طلابها من عنف وتعصب ونفى للآخر وانغلاق فكرى، وكان يبحث بوصفه فيلسوفًا ومسؤولًا عن مدخل لمواجهة هذه المشكلة، ولم يكن أمامه من دليل سوى الأخلاق التطبيقية. ولما كانت التربية ـ كما قال جون ديوى ـ هى التطبيق العملى للفلسفة فقد دعانى الدكتور الخشت للتعاون معه فى هذا المشروع. ولما كانت روح جامعة القاهرة حاضرة لا تغيب، فقد فكر فى طرح مقرر يدرسه جميع طلاب الجامعة يكون موضوعه التنوع الثقافى والأخلاق والقيم المشتركة بين الشعوب والأديان والثقافات يستهدف:

١ ـ زيادة الوعى بالقيم الإنسانية الخاصة بحقوق الإنسان، والمساواة بين الجنسين والتنوع الثقافى والمحافظة على البيئة.

٢ ـ تشجيع احترام التنوع وتقدير إسهامات مختلف الثقافات فى الحضارة الإنسانية وتعزيز النظرة الإيجابية للآخر، وتشجيع الحوار بين الثقافات.

٣ ـ مساعدة الطلاب على تكوين فهم ناقد لهويتهم الثقافية فى عصر العولمة.

٤ ـ تعزيز قيم العقلانية والتنوير والإبداع.

٥ ـ تزويد الطلاب بالمهارات والاتجاهات الخاصة بإدراك الروابط والتفاعل بين الأديان والتراث الفلسفى الإنسانى عبر الزمان والمكان.

وتعكس هذه الأهداف أخلاق التقدم فى عصر العولمة وصراع الهويات والحضارات وبشكل يجسد الأخلاق التطبيقية التى ينادى الدكتور الخشت بتطبيقها فى كل مناشط الحياة. ومن حيث المحتوى، كان فكر الدكتور الخشت حاضرًا ليعكس خلاصة ما ينادى به فى مؤلفاته العديدة، وحتى يتحقق للكتاب صفته الإنسانية، فاقترح أن يتضمن كتاب الموضوعات التالية:

الهوية الثقافية والتنوع الثقافى ـ المواطنة العالمية ـ حوار الحضارات ـ ثقافة الحوار ـ السلام والتعايش ـ القيم المشتركة بين الأديان.

وبما أنه كان من المخطط أن يكون المقرر متطلبًا أساسيًا لكل طلاب الجامعة على اختلاف تخصصاتهم ومستوياتهم، فقد رؤى أيضًا أن يفيد منه كل شباب مصر والمنطقة العربية، ومن ثم كان من الضرورى أن تتنوع طرق تقديم محتوى المقرر. من صورة ورقية يضمها كتاب يتولى تأليفه كبار أساتذة جامعة القاهرة من المختصين، وتتم إتاحته ككتاب مرجعى يتضمن وحدات تعليمية تتناول الاتجاهات الحديثة والمعاصرة فى كل موضوع. صورة إلكترونية تقوم على تعدد الوسائط بحيث تضم المحتوى من حيث أهدافه ومحتواه والأنشطة وأسئلة للتقويم الذاتى عقب كل وحدة وغيرها وعروض تقديمية وتسجيلات لكل درس يقوم بتسجيله المفكرون والأساتذة.

كما تتنوع الأنشطة فلا تقتصر على المنافسات الفردية بين الطلاب فى إجراء البحوث، بل ينبغى أن تتضمن أنشطة جماعية حتى يكتسب الطلاب قيم التعاون والحوار ومهارات العمل فى فريق.

وبالنسبة للمسابقات الثقافية حول موضوع المقرر، فاقترح إلى جانب البحوث أن تمتد إلى الإبداع الأدبى والفنى للطلاب الذى يعالج القيم الإنسانية التى يتضمنها المقرر. وقد تم طرح المقرر فى مسابقة شارك فيها مؤلفون من داخل الجامعة وخارجها، وتم إعداد المقرر - ورقيًا وإلكترونيًا - بثلاث لغات؛ وهى: العربية والإنجليزية والفرنسية.

تلك كانت روح جامعة القاهرة التى سرت بين أجيال متعاقبة من أبنائها الذين حملوا مشاعل التنوير، ليس فى مصر وحدها بل فى العالم العربى كله، وتلك كانت خبرتى مع الدكتور محمد الخشت - مفكرًا ونائبًا لرئيس جامعة القاهرة - والآن، وقد أصبح رئيسًا للجامعة، فقد تضاعف أملى فى أن تزداد روح جامعة القاهرة توهجًا وإشراقًا، وأن تكون الجامعة منارة للعلم والثقافة للجميع بلا تمييز ولا استثناء ولا إقصاء لأى سبب، منتجة للمعرفة بضروبها كافة، منمية للقيم الإنسانية، مسهمة فى رقى الفكر والفن على مستوى العالم أجمع، مستقلة فيما تدرس، وتبحث، وتقرر.

الفيلسوف الآتي من زمن المستقبل

أ.د. عبد الستار الراوي(*)

[١]

الأصالة

الخشت باحث أصيل تمكن من اقتحام مجاهيل الواقع وتفكيك العديد من الفكرية وهو الأكاديمي الشجاع اختار دراسة ومعالجة اشكاليات فلسفية في غاية التعقيد بقيت لزمن مديد راقدة في قاع المحرمات أو القضايا المسكوت عنها لا يجرؤ باحث على الاقتراب منها، في مقدمتها تفكيك الخطاب الديني والنداءات الحركية المسلحة، لينتهي إلى تأسيس عصر ديني جديد يكون الخطاب العقلاني من أهدافه، وهو أيضًا مجدد لبنية الدراسات الأكاديمية وأصول البحث العلمي، ويحسن تنظيم أولوياته بحذق ومهارة شديدتين، وحدد لنا طريق التقدم وفقًا لدواعي الواقع وما تقتضيه الموضوعية من أسباب ومقاصد، إدراكا منه لحركة التاريخ واستجابة لإيقاع العصر وما تشترطه اللحظة الحضارية من مقتضيات الارتقاء العلمي يتعين على الباحث أن يكون حاضرا في بناء نهضة بلده وأمته، ملتزمًا في تحمل مسؤولية رسالته التنويرية؛ تَبدَّى هذا المستوى الخلاق من التفاني، في سيرة الدكتور الخشت الفلسفية يوم قرر أن يخرج أفكاره من بين الجدران الأكاديمية ومن دائرة النخب المغلقة والمتكافئة على تنظيراتها التجريدية ليحملها إلى الفضاء الجماهيري، فالغاية التي يسعى إليها فيلسوف المستقبل هي علم تغيير المجتمع نحو الأفضل، يبدأ من النوافذ المشرعة على ضجيج الشارع وعلى حياة الناس اليومية، لذلك كانت فلسفة الدين، بديلًا برهانيًّا لتجاوز الحجاج المتأجج بين الفرق والمذاهب، الذي يفرض صياغة جديدة للخطاب الديني الذي يقدم رؤية خلاقة لحقيقة الإيمان ويعيد للمفاهيم القرآنية نضارتها، ويتجاوز كلاميات الطوائف، ويطوي صفحة الدين المحارب.

ومن هنا فإن أعمال ومؤلفات محمد عثمان الخشت وما قدمه لعصره من رصيد ثقافي ومعرفي بلغ في ثرائه وتنوعه أن أصبح مادة حيوية تعين تلاميذه وقراءة من

(*) أستاذ فلسفة عراقي بجامعة بغداد سابقًا.

الجيل الحالى والأجيال الصاعدة على إعادة تشكيل الوعى الاجتماعى لمواجهة تحديات الحاضر واستيعاب اشتراطات المستقبل.

ومن البينات التى ينبغى التنويه بأهميتها أن مفكرنا أعاد كتابة علوم الحديث فى صيغة عصرية، كما أعاد تأويل موقف الشريعة من قضايا المرأة منذ ثمانينيات القرن العشرين، فيما يتعلق بحقها فى تولى القضاء والفتوى والشهادة، والمساواة بينها وبين الرجل فى الحقوق السياسية والمدنية... إلخ. صاحب رأى معلن بجرأة ووضوح فى قضايا الدولة والمجتمع المدنى وحرية الرأى والديمقراطية ومواجهة الفساد والتطرف، فى العديد من كتبه ومقالاته، مثل كتاب «المجتمع المدنى والدولة»، وكتابه «أخلاق التقدم»، ويؤسس فلسفيا للتسامح فى كتابه «الحد الأدنى المشترك» وكتابه «العقلانية والتعصب» الذى ينقد فيه المذاهب المغلقة الجامدة والدوجماطيقية.[١]

وتشف هذه النصوص عن تخريجات دقيقة وعن عقلانية متفردة فى منهجها النقدى؛ نحن اليوم وغدًا بأمسِّ الحاجة إليها ليس فقط فى أكاديمياتنا الفلسفية وإنما أيضًا فى مدارسنا التعليمية وفى معاهدنا التربوية. وهو من جهة ثالثة مبتكر معجم التغيير وصل فى أبحاثه إلى قضايا لم يلتفت إليها أحد من قبل وقادته استقصاءاته الشاملة إلى مناطق معرفية ظلت مجهولة لدى جمهور الباحثين ولم يكتف هذا المغامر الآتى من المستقبل ببسط المفاهيم الجديدة وإقامة الأنساق النظرية بل شق للفلسفة طريقا إجرائيا يسعى إلى تفكيك الإشكاليات الكبرى لا سيما (الخطاب الدينى التقليدى)[٢] إن التفكيك الذى يحتاجه الخطاب الدينى ليس تفكيكًا يتنكّر لكل «مركز» مثل التفكيك الجذرى فى مرحلة «ما بعد الحداثة»، وإنما هو تفكيك يريد العودة للمراكز الأولى للعلم والفكر والدين، وبهذه العودة سوف يتم الالتقاء مباشرة مع الدين الأول الخالص فى نقائه وخصوبته الأولى، وبالتالى سوف تنهار كل المراكز المزيفة التى اصطنعها التطرف والاستبداد، كما سوف تنهار كل التأويلات البشرية التى اصطنعها فقهاء السلطان وفقهاء البحث عن السلطان! وهنا تصبح الأرض ممهدة لتأويل جديد يأخذ بأسباب الاجتهاد ويأخذ بأسباب العصر، ليعيد تشييد عمارته الفلسفية وفق قاعدتى النظر النقدى وتحديد المخارج وتوصيف سبل العلاج. طبقا لقراءات كبار المشتغلين بمختبر الحكمة والأكاديميات الفلسفية فى مصر وأقطار الوطن العربى، توثق معظم هذه القراءات القيمة العلمية لذخيرة الخشت

الذى أثر أن يخرج فى كتاباته على النص، وعلى الأفكار المتداولة وأن يتقدم بشجاعة فريدة فى طرح مرئياته على الملأ وأن يضع مشروعه بين أيدى الجمهور، ويطالب أن تنزل نصوص التغيير من مدرجات الجامعة إلى الشارع، لم يعد ممكنا فى رأيه أن تنأى الأفكار الحقيقية عن أصحاب المصلحة بتغيير واقع أمتنا نحو الأفضل، انتصارا للحياة على الموت وعلى صانعى ومروجى الإرهاب والتكفير والطائفية من مرجعيات العقل المغلق أصحاب الحقيقة المطلقة ومروجى فتاوى التكفير العقيمة.

[٢]

الريادات الفلسفية

ابتكار الأفكار فى مراجعاته النقدية للعلوم الفقهية والكلامية والفلسفية ولمجمل القضايا الخلافية فى فكرنا العربى والتراث الإسلامى لا سيما الألفاظ التى ألقت بتناقضاتها المذهبية على الواقع وما يزال حضورها السلبى قويا فى تشويه الكثير من الوقائع الدينية، والتى اتخذ منها الغلاة والمتطرفون منهجا وعقيدة لتعميق الخلاف وشق الصفوف فى بلداننا العربية، أثر الخشت حيال هذه التحديات المعيقة للتنمية والتقدم أن يعطى الأولوية فى مشروعه لمعجم الألفاظ فحرص منذ البداية على إعادة قراءة الوقائع التاريخية لإعادة الاعتبار لمبادئ وأصول وثوابت الإسلام، فى مقابل إعادة تدقيق وتوصيف المفاهيم المتداولة فى فكرنا المعاصر، إذ لا يمكن الحديث عن فلسفة الدين أو الخطاب الدينى وعن الدوجماطيقية وعن ثنائية الله والإنسان بمعزل عن تصويب الوقائع وإصلاح المفاهيم. ثمة العديد من العقلانيات التى يعرض لها ويناقشها الخشت؛ فهناك العقلانية اللاهوتية، والعقلانية اللانقدية، لأنها كما يقول؛ إما تقليد حرفى للمعتزلة فى النظريات العقائدية بلا طائل، أو تقليد سطحى للعقلانية الغربية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر التى انتهى زمانها. (٣)

[٣]

فقه الأولويات

باتت المجتمعات العربية فى أمس الحاجة لتغيير واقعها الفكرى والأخذ بمنهج

فقه الأولويات والانشغال بهموم الأمة وقضاياها المصيرية الكبرى التى تمس وجودها ومستقبلها. ذلك أن التحديات التى تهدد أمتنا خطيرة وتستوجب من العلماء والفقهاء والمفكرين العمل على الارتقاء بوعى الأمة وإشاعة الثقافة والاستنارة الحقيقية والفقه الشرعى بين الناس وترسيخ منهج الوسطية والاعتدال والسعى لتحرير عقلية الإنسان المسلم من المذهبية الضيقة أو الاتجاهات السياسية أو الإقليمية التى لا تتصادم من ثوابت الأمة ولا يقرها الإسلام.

ومن بدهيات فقه الأولويات؛ تقديم حقائق الإسلام ونشر سماحته فى المجتمعات والابتعاد عن الأمور التى تثير البلبلة والتناقض والفتن مهمة كل الغيورين على مستقبل الأمة والمهمومين بوجودها وحمايتها من المتربصين بها ولذلك يجب علينا جميعًا رفض ومقاومة المقولات والآراء التى تثير البلبلة بين الناس وتجر المجتمعات نحو الأزمات السياسية.

ويؤكد الخشت فى الخطوط الرئيسة وفى تفاصيل مشروعه التنويرى على ضرورة توطيد أسس ثقافة حرية الرأى والارتقاء بالحوار العقلانى ويوجب فى الوقت نفسه على أفراد الأمة التمسك بأدب الاختلاف والابتعاد عن استخدام عبارات الطعن والإساءة والتشكيك فى المواقف والنوايا والاجتهاد لإحياء دور المساجد فى المجتمعات وتحويلها لمدارس ومنارات دعوية وفكرية وثقافية تنشر وسطية وتسامح الإسلام وقيم المحبة والألفة بين الناس. [٤]

[٤]

«نحو تأسيس عصر دينى جديد»

يمكن القول بأن كتاب (نحو تأسيس عصر دينى جديد) فى خريطته التكاملية من الريادات الفلسفية المتكررة بوصفه بيانًا تنويريًّا فريدًا فى بابه وزمنه لافتتاح عصر حداثة جديد فى مصر والوطن العربى ليس فقط لدحر التطرف، ولكن لإعادة تصحيح المفاهيم العقدية، وإعادة الاعتبار لصحيح الدين، والفصل التام بين جوهر الإسلام وما نشأ من حوله من أعراض سلبية، الخشت فى بيانه يأتى إلينا وإلى عصرنا من المستقبل برفقة الأزمنة الأخرى؛ لأن مجتمعنا العربى اليوم وسط الصراعات الطائفية

والفوضى الداخلية وشيوع التعصب الدينى والغلو المذهبى فى أمس الحاجة لافتتاح عصر الإنسان من أجل تأسيس عصر دينى جديد لا مكان فيه للإرهاب والتطرف، وحيث الوسطية والعقلانية النقدية التى تتسع لرحابة الدين ولفضاءات العالم وتمتد بآفاقها إلى الإنسانية يتعين التحرر الخطاب الدينى التقليدى والاتجاه إلى الصفحة التالية من الحاضر صوب المستقبل لتأسيس عصر دينى جديد نستعيد به ومن خلال أولوياته عقل الإسلام النقدى الذى غيبه فقهاء الفرقة الناجية. العقل النقدى المجتهد من داخل التاريخ وفق مقتضيات الإنسان فى عصره ومكانه العقل النابه المزود بالقرآن وبالسنة الصحيحة.

[٥]

الخطاب الدينى

اصطلاح الخطاب يعود فى مقدماته ومآلاته إلى الميدان الفلسفى وبلغ ذروة التحديد فى تعريفه واستخدامه عند الفيلسوف الفرنسى ميشيل فوكو ومن ثم ذاع استعماله فى ميادين متعددة إلى أن وصل الأمر بالاستعمال المبتذل أو غير المحدد الملامح فى الكتابات الصحفية والأغراض السياسية. والخطاب عند فوكو أو الاستعمال الفلسفى المدقق والمتعمق يعنى بشكل عام ميدان متكامل من ميادين الفكر أو العلم أو الدرس أو التدبر العقلى بما ينطوى عليه من مصطلحات ومفاهيم وطرق للتفكير ومنظور عام وأهداف وآفاق ومضامين وأسس ومبادئ نظرية وأساليب وإجراءات عملية وسلوكية.

منذ مطلع الألفية الثالثة، وعقب أحداث ١١ سبتمبر لاحظنا أن ثمة أصوات كثيرة انخرطت فى الحديث عن مصطلح الخطاب الدينى بقصد التجديد والتحديث، للجوانب اللغوية والأسلوبية وقد يمتد الحديث إلى بعض المضامين المتجسدة فى هذه الأساليب اللغوية. وكان جل هؤلاء من العلماء والفقهاء والكتاب، تدور تصورتهم حول أن المستهدف من تجديد وتحديث وتغيير الخطاب الدينى إنما ينصب على المجال اللغوى الأسلوبى ويشمل اللهجة وبعض الأطر الشكلية بطريق تجارى مع العديد من المتغيرات السياسية والاجتماعية التى يخشى التماشى معها ولا

سيما وأنها مفروضة من جانب القوى السياسية الحاكمة وبالأكثر من جانب القوى الدولية الكبرى المسيطرة مثل الولايات المتحدة وأوربا والعديد من القوى العالمية الأخرى الداخلة إجمالًا فى حركة العولمة مثلًا. وفى هذا الإطار كان الحديث يدور حول قضايا أصبحت مشهورة من كثرة الترديد؛ مثل تحسين صورة الإسلام، وتوضيح موقف الإسلام من المرأة أو الشباب أو غير المسلمين. ومن هنا سارت جهود تجديد الخطاب الدينى على نحو سرعان ما هوى فى قاع الرتابة والتكرار.(٥)

يرفض الدكتور الخشت مصطلح (تجديد) ويعلل ذلك بأن ما ندعوه (تجديدًا) لن يتجاوز الشكل الخارجي ولن يكون فى أفضل الأحوال أكثر من عملية (تجميل) القشرة الخارجية أو أشبه ما تكون بترميم بناء قديم والأجدى هو إقامة بناء بديل تأسيسًا وإنشاء، يتسم بالجدة والتنوع من حيث المفاهيم واللغة والمقاصد؛ وفقا لمنهج عقلانى نقدى، يبحث راهنية الواقع الدينى فيعيد قراءة الأزمنة المتعثرة فى تاريخنا العربى منذ (الفتنة الكبرى)، وما تداعى عنها وبسببها من آثار نفسية وثقافية وشجارات فقهية وما أفرزته هذه الفتنة فى المراحل اللاحقة وجددته فى واقعنا العربى حتى اليوم من سجالات دوجماتية وحروب أهلية (العراق نموذجًا).

ففوضى الاختلاطات ما بين المطلق والنسبى والمقدس والبشرى، وما آلت إليه المجتمعات العربية الحديثة من تغول الدولة القطرية التى أقامت نظامها السياسى على نظرية (الحاكمية الأبدية) و(السلطة الأبوية) التى تقضى بنزع حقوق الإنسان، وتغييب المواطنة وإحياء النزعات الانقسامية؛ العرقية والطائفية والمناطقية، وما تركته على الواقع الاجتماعى من مآسى الاحتلالات والتدخلات الأجنبية غربية وشرقية، فى مقابل تنامى التيارات الدينية الاصولية وتفشى ظاهرة الغلو الدينى والتطرف الأيديولوجى، ليصبح الفكر المسلح وقطع الأعناق هو التحدى الأكبر فى الالفية الثالثة، يصول أصحابه ويجولون من أقصى المغرب إلى تخوم العراق وسوريا واليمن، يمعنون تدميرًا بالبلاد وقتلا للعباد.

لمواجهة هذه الظلامية الدموية، والتصدى لمشاريعها الفوضوية، يضع الخشت واحدًا من بين أهم أسفاره الفلسفية (نحو عصر دينى جديد) وهو يناقش ويحلل السببيات الشاخصة منها والكامنة لظاهرة العقل الدينى المغلق، الذى يحاول أصحابه فرض مدخلاته الوثوقية (الدوجماتية) الجامدة على المجتمع العربى الإسلامى.

وفى مقابل تحريفية العقل الدينى المغلق المولد لموجات الإرهاب الصاخبة يدعو الخشت بضرورة العودة إلى «الإسلام النقى المنسى»، لا الإسلام المزيف الذى نعيشه اليوم بسبب تمدد الجماعات الإرهابية وانتشار ظاهرة المليشيات الدينية والأحزاب المسلحة فى حاضنات التخلف الحضارى.

واستنادا إلى ما يجرى فى واقعنا العربى لم يعد من سبيل متاح إلا بتخليص الإسلام من «الموروثات الاجتماعية» و«قاع التراث»، و«الرؤية الأحادية للإسلام»، ويقول الخشت فى كتابه «إن النظرة إلى الإسلام من زاوية واحدة وضيقة تزيف الإسلام، ولذا فمن الفرائض الواجبة توجيه النقد الشامل لكل التيارات أحادية النظرة، سواء كانت إرهابية أو غير إرهابية».

ويحاول الدكتور الخشت أن يزيل اللبس وعدم التمييز بين النص الدينى والاجتهاد البشرى فالمشكلة ليست فى الإسلام، بل فى عقول المسلمين وحالة الجمود الفقهى والفكرى التى يعيشون فيها منذ أكثر من سبعة قرون، فلقد: (اختلط المقدس والبشرى) فى التراث الإسلامى، واضطربت المرجعيات وأساليب الاستدلال. ولذا من غير الممكن «تأسيس خطاب دينى جديد» دون تفكيك العقل الدينى التقليدى وتحليله للتمييز بين المقدس والبشرى فى الإسلام».

ويقتضى الدخول إلى عصر دينى جديد مجموعة من المهام العاجلة أهمها:

تفكيك الخطاب الدينى، وتفكيك العقل المغلق، ونقد العقل النقلى، وفك جمود الفكر الإنسانى الدينى المتصلب والمتقنع بأقنعة دينية، حتى يمكن كشفه أمام نفسه وأمام العالم، وليس هذا التفكيك للدين نفسه وإنما للبنية العقلية المغلقة والفكر الإنسانى الذى نشأ حول (الدين الإلهى الخالص)، وعملية التفكيك يجب أن تمر بالمراحل الثلاث التالية:

المرحلة الأولى

الشك المنهجى وتأسيس عصر دينى جديد: يتخذ من الشك العقلى منهجا للوصول إلى الحقائق الواضحة، وهذا ما قامت عليه من قبل الفلسفة الديكارتية التى

افتتحت مع فلسفات وحركات علمية وفنية أخرى العصر الحديث الذى ودعت فيه أوربا عالم العصور الوسطى. فالشك المنهجى ضرورى لتأسيس خطاب دينى جديد فى كل العصور، وليست وظيفة الفكر الخروج من الشك إلى اليقين فقط، ولكن أسمى وظائفه هى التفكر والتدبر وإخضاع كل شىء للفحص العقلى.(٦)

إن الدعوة للتفكر وإعمال العقل، دعوة قرآنية أصيلة فى مقابل العقل الجامد الحاضن لنصوص القدماء والمفسر لها تفسيرًا حرفيًا بعيدًا عن الواقع المتجدد وبعيدا عن النظر فى الآفاق وفى الأنفس وفى الكتاب. محاولة الإجابة عن سؤال الأسئلة: كيف يتم افتتاح عصر جديد؟ هذه الإجابة نحتاجها اليوم، ليس فقط لدحر التطرف ولكن لأننا فعلا بأمس الحاجة لافتتاح عصر حداثة جديد فى الشرق.(٧)

١ ـ **نقطة البدء: الشك المنهجى؛** هو نقطة البداية فى افتتاح عصر دينى جديد: وهو سنة أبى الأنبياء، يقول الخشت: ولولا (الشك المنهجى) لما وصل إبراهيم إلى الحقيقة، عندما شك فى عقائد قومه فى الأوثان والكواكب والنجوم وفق مراحل فى الاستدلال العقلى أوردها القرآن (فلما جن عليه الليل)(٨).

٢ ـ **الذات المفكرة:** إن افتتاح عصر جديد هو نتاج جهود ضخمة ومتعددة فى الغرب كله، لكن ميزة ديكارت هى أنه اختزل كل التيارات الصاعدة والأفكار الجديدة فى عبارة واحدة أعطت مفتاحًا جديدًا لعصر جديد هو عصر العقل والعبارة التى لخصت الفكرة الافتتاحية للعصر الجديد هى حجة (الكوجيتو): (أنا أفكر إذن أنا موجود) ونحن بحاجة لهذه العبارة لا لنزين بها كلماتنا وخطبنا ولكن لتكون مفتاحًا لخطاب جديد بتعيد دعوة إبراهيم، والأمر القرآنى الراسخ لإعمال العقل فى كل ما حولنا ومن دون إعادة النظر فى هذا الملكوت السماوى والأرضى، لا يمكن لنا أن نصل إلى خطاب دينى جديد نفتتح به عصر حداثتنا الذى لم يأت بعد، ومن ثم فالتجديد لا يأتى إلا بالنظر فى العالم وليس بإعادة اجترار موروث يعبر عن عصور لم نعشها ولم نخلق لها. (٩)

٣ ـ **الأفكار القديمة تحت مجهر التفكير المنهجى:** ميزة إبراهيم قبل أن يأتيه الوحى الإلهى، أنه مارس التفكير المنهجى ورفض الواقع القديم بناء على هذا التفكير.

٤ ـ الشك المنهجى للخروج من دوامة التضليل لا من أجل فوضى الأفكار: إن التفكير المنهجى الذى يتبعه ديكارت هو من أجل الهروب من دوامة الخداع والتضليل أيا كان احتمال مصدرها، وهو يشك فى القديم لبحث عن يقين جديد؛ ولذا فإن الشك المنهجى ليس شكا مطلقا من أجل التشكيك المغرض واللا أدرية المعرفية وفوضى الواقع بل كل ما يطلبه هو الدليل الرصين ضد منظومة فكرية راسخة فى بنية تضليلية.[١٠]

٥ ـ طرق الخروج من حالة الشك المنهجى فى التفكير الدينى المنضبط الذى يؤكده النص القرآنى، وأيضًا فى التفكير العلمى الدقيق الذى تقدمه لنا مناهج البحث العلمى، يكون الخروج من حالة الشك المنهجى عبر واحد من الأدلة التالية: دليل عقلى برهانى، أو دليل استدلالى تجريبى، أو سلطان حى مبين، وليس بقول (ولى) أو (داعية) أو (أمير جماعة).[١١]

٦ ـ من إحكام قيادة العقل إلى إحكام رؤية العالم: [١٢] ينتهى الخشت إلى أن قيمة الدعوة الإبراهيمية تتجلى ليس فقط فى العقائد التى أمن بها ودعا اليها، وإنما أيضًا فى طريقة البحث عن الحقيقة ومن دون منهج إحكام قيادة العقل الذى اتبعه لم يكن ممكنًا الوصول إلى تلك الرؤية للعالم.

والنتيجة التى يمكن استخلاص حكمتها العملية من المنهج الإبراهيمى، أننا نجده قائمًا على شك منهجى فى البداية ثم استدلال عقلى محكم مستند إلى ظواهر كونية تارة، ومستند إلى دليل من (وقائع تجريبية) تارة أخرى، ومستند إلى حجة عقلية برهانية تارة ثالثة، ويقول الخشت بهذا الصدد أن (الوحى) فى كل مرة كان حاضرًا كما الضوء الذى ينير الطريق أمام العقل والحواس والبصيرة، ويستدرك المؤلف قائلا، لكل هذا لن ندخل عصرا دينيا جديدا من دون إصلاح مناهج التفكير لإحكام قيادة العقل نحو الصواب.

٧ ـ الحقيقة وحدها لا تكفى: بل لا بد من معرفة المنهج الذى أوصل إليها، والعلم ليس سوى المعلومات عند أهل الحفظ؛ أما أهل العلم، فالعلم عندهم ليس المعلومات فقط، وإنما العلم هو المنهج؛ هو الطريقة؛ فالمنهج هو ما يصنع العلم

وهو ما يصنع العلماء، وهذا ما نحتاجه ليس فقط لتأسيس عصر دينى جديد بل كذلك لتأسيس عصر علمى جديد. ولذا تدرس مناهج التفكير الدقيق فى كل مراحل التعليم فى مقررات الدول المتقدمة، سواء بكونها جزءًا من كل علم أو يكون لها مقرر مستقل.

المرحلة الثانية: التمييز بين المقدس والبشرى فى الإسلام بين النص الدينى والاجتهاد البشرى.(١٣)

المرحلة الثالثة: إزاحة كل المرجعيات الوهمية التى تكونت فى قاع التراث، وقد حدد الدكتور الخشت أولويات تأسيس العصر الدينى، البدء بالخطاب الدينى وفق مهام مركزية نوجزها بالآتى: (١٤)

١ ـ المرجعية: إن إحدى أهم مميزات الإسلام أنه نزع القداسة الإلهية عن البشر مهما بلغت مرتبة هؤلاء البشر، على خلاف أديان أخرى؛ وهذه هى رسالة التوحيد الخالص، ومعرفة مقاصده تكون من خلال كلمته التى اكتملت يوم أن أعلن ذلك، ومعرفة معانى هذه الكلمة يكون من خلال رسوله الكريم المكلف بإيصال الرسالة وبيانها للناس. أما ما سوى ذلك فهى مجرد أحاديث موضوعة كذبًا عليه، أو ضعيفة، أو ظنية الثبوت. فلا يعقل أن نأخذ منها دينًا؛ لأن الدين يُبنى على اليقين ولا يُبنى على الظن والاحتمال، لذلك وجب تحرى وفحص الأسانيد والمتون حتى يتم التحقق منها: هل فعلًا قال النبى ذلك؟ أم لا؟ وهو جهد كبير ينبغى أن يلزم تعهد هيئات علمية تنتهج رؤية موضوعية ومنهج علمى.

٢ ـ الاختلافات البينية بين أفراد الجماعة الواحدة، فما هى إلا اجتهادات بشرية تصيب وتخطىء؛ فالرسول ربّاهم على حرية الرأى (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)(١٥)، والقرآن امتدحهم لأنهم يتداولون الأمر بينهم (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ).(١٦)

٣ ـ لا عصمة لكائن بشرى، ولا لأحد الحق فى ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة. فحين تباين الرأى بين أبى بكر وعمر عندما كان الأول خليفة للمسلمين حول الموقف من الخارجين على نظام الدولة أو الدين، فكان القرار للخليفة أو الرئيس؛ لأنه حامل المسئولية فى هذه اللحظة التاريخية، وأبو بكر الصديق نفسه رغم مكانته

فى الإسلام لم يدع العصمة أو القداسة الإلهية، بل أكد فى خطاب توليه الخلافة، أنه يصيب ويخطئ، وَأَنَّ الرَسُولَ ﷺ كَانَ يُعْصَمُ بِالْوَحْيِ». إذن، المعصوم فى أمر الدين بالوحى فقط هو النبى، وهذه عصمة ضرورية لأنها تتعلق بتبليغ الرسالة الإلهية.(١٧)

٤ ـ المرجعية هى مرجعية القرآن والسنة الصحيحة المنسوبة إلى الرسول على وجه اليقين لا على وجه الظن، أما أقوال الرجال فهى عرضة للصواب والخطأ، وهى قابلة للنقد، مهما وصل هؤلاء إلى مكانة عالية، فلا أحد منهم يمثل مرجعية نهائية ولا أحد منهم يملك الحقيقة المطلقة، حتى أصحاب المذاهب الأئمة الكبار لم يدعوا امتلاك الحقيقة، ورفضوا إجبار الناس على مذاهبهم. ـ لكل هذا، نحن بحاجة إلى توحيد المرجعية فى فقه جديد، وتفسير جديد، وعلم حديث جديد، وإزاحة كل «المرجعيات الوهمية» التى تكوّنت فى قاع تراثٍ صُنع لغير عصرنا، ودون هذا لن نستطيع صناعة تاريخ جديد نخرج فيه من هذه الدائرة المقيتة لكهنوت صنعه بشر بعد اكتمال الدين، وتلقفه مقلدون أصحاب عقول مغلقة ونفوس ضيقة لا تستوعب رحابة العالم ولا رحابة الدين.(١٨)

[٦]

العقلانية

تيار له تاريخ طويل، وهى موقف لقطاع كبير من المفكرين، ولها جذورها فى الفكر الشرقى القديم، لا سيما فى مصر والهند. وقد بدأت كتيار فلسفى فى الفلسفة اليونانية، مع سقراط، وأفلاطون. ولقد حاول بعض الفلاسفة المسلمين توظيف العقل للتعبير عن العقائد والأفكار الإسلامية وللدفاع عنها ضد المهاجمين لها، مثل الكندى والفارابى وابن سينا؛ الذين سعوا للتوفيق بين الدين الإسلامى والعقلانية اليونانية. وقد ذهب ابن رشد إلى أن العقل هو الأساس، وإذا ما وجِد بينه وبين الوحى تعارض، فإنه ينبغى تأويل الوحى بما يجعله متفقًا مع العقل.(١٩)

١ ـ العقلانية اصطلاحًا:

إن مصطلح العقلانية كان يستخدم فى الفلسفة الغربية الحديثة لوصف الاتجاه المعارض للكهنوت المسيحى والدين، ولا يزال البعض يستخدم العقلانية ـ خطأ

ـ لتعنى معنى متماثلًا مع العلمانية أو مع الإلحاد. لكن من وجهة نظر علمية بحتة لا تعنى العقلانية بالضرورة هذه المعانى المعادية للدين، بل تحدث عن التوفيق بين العقل والنقل فقهاء المسلمين قبل ظهور العلمانية الغربية وأطروحاتها العقلانية التى كان هدفها التشكيك فى المعرفة الدينية وتهميش دور الكنيسة المعرفى ودعم التفكير العلمى الطبيعى والوضعى إبان عصر النهضة. ويمكن القول إن موقف ابن تيمية فى كتابه «درء تناقض العقل والنقل» دليل أن العقل الصريح والعقلانية الصريحة لا تدل فى حد ذاتها على موقف معاد للدين، ودليل على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول فى الفقه الإسلامى.(٢٠)

٢ ـ العقلانية الديكارتية:

أ ـ لعل الإقدام النقدى على كشف حقيقة العقلانية الديكارتية ونزع قناعها؛ يعد لحظة فلسفية عربية فارقة فى تاريخ الأفكار، فالخشت حاول تقويم الرأى السائد الذى تواضع عليه أغلب مؤرخى الفلسفة منذ أربعة قرون وحتى اليوم والذى يعتبر ديكارت أبا للفلسفة الحديثة والفيلسوف الأكثر حضورا فى تاريخ الفكر الغربى الحديث؛ بوصفه مؤسسًا لنسق فلسفى عقلانى؛ فإن الخشت يرى بعين المجتهد الناقد أن حان الوقت لتمحيص هذا الادعاء، وتفنيد هذه المغالطة؛ ففى رأيه أن عقلانية ديكارت ليست سوى قناعا مراوغا، أخفى الفيلسوف الفرنسى وراءه اتجاهاته اللاهوتية التى لا تخرج عن كونها عقائد مسيحية أو قد ارتدت لباس الفكر الخالص وتقنعت بأقنعة العقلانية الحديثة؛ إذ إن مبدأ ديكارت الشهير (الأنا أفكر) لم يكن بالقوة والرسوخ بحيث يشكل مبدءا كافيا لاستنباط نسق فلسفى متكامل؛ تتوالى فيه سلسلة الحقائق؛ إنه لا يعدو أن يكون ـ وفق العرض الديكارتى له ـ مبدءا هشا يستلزم مساندة، ولهذا أدخل ديكارت؛ مبدأ الإله الكامل الصادق، لمعالجة جوانب القصور فى (الكوجيتو)، ومن هنا أخفق ديكارت فى تحرير فلسفته من أسر الرؤية الدينية المسيحية سواء على مستوى آلية النجاة الفلسفية فى شكه المنهجى، أو على مستوى آلية النجاة الفلسفية فى شكه المنهجى أو على مستوى أركان مذهبه بدءًا من نظرته للوجود وانتهاء بنظرته إلى العلم الطبيعى والرياضى، مرورا بإعلانه لنفسه كحليف للكنيسة، وتأكيده مرارا بأن فلسفته تنضوى تحت لواء مكافحة الهرطقة ومنافحة الكافرين.(٢١)

ب ـ العقلانية الديكارتية: عقلانية مظهرية أكثر مما هي جوهرية؛ حيث يستحضر ديكارت أطروحات العقيدة المسيحية الكاثوليكية، فضلا عن آلياتها التقليدية، سواء فى منهجه أو فى مذهبه، خاصة آلية مواجهة الشيطان الماكر، ومساندة الإله الصادق، وما دام فرض الإله الصادق حاضر فى المنهج؛ فإن النتيجة معلومة مسبقا، حيث إن الإله الصادق سيقدم للإنسان آلية النجاة، أو على الأقل سيدعم آلية الإنسان الخاصة فى النجاة، على أن هذه الآلية الخاصة؛ (الفكر) غير كافية بذاتها، بل بحاجة دوما لضمان إلهى، وهذا النوع من الضمان مسلم به منذ البدء فى إحدى لحظات الشك المنهجى. وليس فقط فى لحظات بناء المذاهب. ولهذا فالشك الديكارتى ما هو إلا شك مصطنع وليس شكا حقيقيا؛ يعبر عن حالة واقعية، فديكارت يعلم النتيجة التى سيصل إليها من هذا الشك، كما يعلم مسبقا طرق الخروج منه، وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكى الذى تشيع فيه روح التأهب للتسليم، وروح الإيمان بالله (المخلص) الذى يفترضه منذ اللحظة الأولى، عندما طرح إمكانية وجود إله مخادع كاحتمال من احتمالات الشك، ثم سارع باستبعاد هذه الإمكانية؛ فالله كامل وصادق ولا يمكن أن يخدع، وهذه القضية هى التى سيبنى عليها المذهب كله، بعد الفروغ من الشك، إن شك ديكارت على حد تعبير الخشت: أشبه بشك سينمائى ـ لأن ديكارت مثل المخرج أو الراوى (الحكواتى) الذى يضع للفيلم عقدته، منتقيا من الوقائع ما يشاء ومستبعدا ما يشاء (الدين المسيحى، الأخلاق، النظام السياسى)، وهو يعلم مسبقا كيف سيحل العقدة، التى اختار مفرداتها، فى الفيلم، أما العقدة الحقيقية، أمام العقل، فإنه لا يتعرض لها، ولا يطرحها، لا لشيء إلا لأن حلها مستعص على الاستدلال العقلى، وإذا ما اضطرته الظروف لمواجهتها، فإنه يسارع بمناقشة كل المبادئ التى كان قد أقرها من قبل لحل العقدة المنتقاة أى مناقضة مبادئ المنهج وقواعده.[٢٢]

ج ـ رغم وضوح المركزية اللاهوتية فى تفكير ديكارت، إلا أنه لم يضمن فى بنية نسقه الفلسفى أسرار الكنيسة ولا أسرار التجسد والتثليث والصلب؛ ولكن فلسفته جاءت مبرهنة على العقائد الكبرى، ويرجح الخشت أن يكون السبب فى ذلك أن ديكارت وجد من المتعذر عقلانيا ـ حتى على المستوى الظاهرى المتقنع ـ تسويغ

وإدراج تلك العقائد النوعية الكاثوليكية في بنية نسق فلسفي يزعم لنفسه العقلانية المنهجية. ومع هذا لم يعترف الفيلسوف الفرنسي قط بأن عقائد المسيحية النوعية ضد العقل، بل كان حسب الخشت مقتنعا أنها من نعم الله علينا التي تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي وكما ورد على لسانه: إذا أنعم الله علينا ولغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العادي، كأسرار التجسد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها، مع أننا قد لا نفهمها فهما واضحا. ذلك أنه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا.[٢٣]

٣ ـ العقلانية النقدية:

تنصب العقلانية النقدية في مشروع الخشت على تعيين مواطن الخلل والقصور فينا، والنقض الشامل لكل تطرف أو تصلب أو عنف، وبالتالي لكل التيارات الأحادية المولدة للتطرف سواء إرهابية أو غير إرهابية. ثم التربص بأخطر ما تمخض عنه الغلو: هذا الإرهاب الغشوم الذي لم يعرفه المسلمون الأوائل، قوة باغية منفلتة خارج قواعد الحرب ولا تلتزم بأي أخلاق في المواجهة، إرادة لاعقلانية لاأخلاقية خارجة من متاهات الرفض والكراهية. ومهما دمر الإرهاب وفجر وروع وقتل يظل حفارا لقبره قبل قبور من يراهم خصوما عاجزا عن الفعل والإنجاز. يوضح الخشت كيف أن القرآن يرى الإرهابيين مسرفين في الأرض.. مسرفين في الدماء؛ وأنهم أصحاب دين الخوارج الذي هو جبر وجبروت وإجبار لعل تجربة الإرهاب المركب والمتعدد الأوجه في العراق منذ الاحتلال الأمريكي وحتى اليوم من إرهاب حكومة الأحزاب الدينية الحاكمة إلى إرهاب (داعش) وانتهاء بمليشيات الحشد الشعبي الحكومية.[٢٤]

ولأغراض الفصل والتوضيح فمن المشهورات أن الإسلام يدعو إلى إعمال الفكر ويحث على العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها لكنه أيضًا يرفض العقلانية الجذرية أو العقلانية الأصولية. والتي ترفض أي مصدر للمعرفة غير العقل. لكنه يدعو إلى التعقل المبني على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة. ويتجلى هذا بوضوح في دعوة القرآن الكريم للتفكر. ومخاطبته لأهل العقول. والقرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة.[٢٥]

ويبين لنا الدكتور عصمت نصار، في مقدمته التي صدر بها كتاب (عقلانية بلا ضفاف)، المنهج النقدى الذى ارتاده «الخشت» فى كتاباته عن فلسفة الدين، ومصنفاته الأخرى فى السياسة والاجتماع والأخلاق، فيقول: «يمكننا إيجاز نهجه النقدى فى تعويله أولًا على تحليل البنيات اللغوية، وانتخاب الأنسب منها للسياق السردى، ويبدو ذلك واضحًا فى ترجماته عن الإنجليزية، ووضعه للمصطلحات الفلسفية المعاصرة، أما ثانى دروب نهجه النقدى فيبدو فى تمكنه من قراءة البنية الفلسفية للنصوص، للكشف عن المسكوت عنه، وتوضيح ما التبس من أفكار، وما غمض من أنساق، غير عابئ بعواقب مخالفته لسلطة الكتابات السابقة والمغايرة لرؤيته.[٢٦]

[٧]

تصحيح المفاهيم (إشكالية الفجوة بين الإسلام والمسلمين)

التداخل بين الموروثات الاجتماعية والتصور الإسلامى، والخلط بين العبادة الحق والعبادة المزيفة، خلط كثير من المسلمين بين معتقدهم الدينى ومواقفهم السياسية ذات الطابع البشرى المتغير، عدم التمييز بين الثابت والمتغير فى الأحكام الشرعية، عدم الفصل بين قطعى الدلالة من النصوص وظنى الدلالة منها، المحكم والمتشابه فى القرآن، عدم التمييز بين الأحاديث المتواترة وأحاديث الآحاد، والأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة، تضخم تشريعى مكبل للإبداع والحياة الإنسانية، الطابع التاريخى للدين، التاريخ الدينى لا يقدم فقط ما هو جزئى ومؤقت ومرحلى، قدر كل دين، تحذير النبى ﷺ كان فى مجال من البدع فى مجال العبادات، وليس من الإبداع الإنسانى فى مجال الحياة.[٢٧]

١. **إشكاليات الفهم والمشروع الحداثى الذى لم يحققه المسلمون بعد** الفجوة بين (فهم الغرب والإسلام الأصلى)، الخلل فى طرق التفكير من تعاليم السلوك إلى تعاليم للمظهر والشكليات بوجه عام، لماذا يهزم المسلمون أمام الغرب، فيما لايزال الإسلام صامدًا ويواصل صعوده؟ الفشل فى المصالحة بين الإخوة الأعداء!، لا سيما فى العقدين الأولين من الألفية الثالثة، حيث تستمر الحرب ولاتزال تدور

رحاها حتى اليوم؟! أضف إلى هذه الكوارث، حالة التناقضات التى يعيشها العالم الإسلامى، عجز التيار الإسلامى بكل منابره وتشكيلاته عن تقديم مشروع حضارى متمدن يواكب العصر، المشروع العلمى الحداثى، الإجابة الوحيدة التى يراها الدكتور الخشت والتى يمكن تقديمها لتجاوز العيوب التقليدية التى يقع فيها الخطاب الغربى، اتهام الإسلام جزافًا إما بضعف البعد الروحى، أو بالتخلف الدينى المناهض لحركة العلم، أو بالإرهاب، الحكم على الإسلام بنقص الروحانية نتيجة عملية قلب عكسية، النتيجة الخاطئة ل (قياس المثل) حرب دفاعية عادلة، (قلب الحداثة) التى لم يدخلها المسلمون المعاصرون حتى الآن.[٢٨]

٢. **تغيير رؤية العالم**: وبشأن الدعوة إلى تغيير رؤية العالم بوصفها الإطار العام الذى نفهم به كل ما يحيط بنا؛ الكون، الحياة، الناس، مستويات الوجود، الثقافات العالمية، بل هى الإطار الذى نفهم به أنفسنا أيضًا؛ لأن رؤية العالم هى المجموعة الأساسية من التصورات الافتراضية عن العالم وتتضمن فى داخلها كتلة المعتقدات الكلية التى يحيا بها الإنسان، وفى ضوئها يضع الوعى الجمعى للناس علاقاتهم مع العالم، ونجد لها انعكاسات واضحة على الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وعلى هذا فإن وظيفة الرؤية هى وظيفة معرفية، وهى نقطة البدء فى تغيير المسلمين. فالمسلمون اليوم ـ أو أغلبهم ـ ببساطة يملكون رؤية عقيمة عن العالم، وهى رؤية تتقاطع مع الرؤية السحرية اللاهوتية للعالم (التى حاربها الإسلام الأول لكن المسلمين فى عصور التراجع ارتدوا إليها)، وهذه الرؤية السحرية لا تخرج عن مجمل رؤية العصور الوسطى الأوربية، والغرب والشمال والشرق الأقصى يتقدمون علينا؛ لأنهم ثاروا على هذه الرؤية السحرية اللاهوتية، وكافحوا من أجل تكوين رؤية علمية للعالم، وهذه الرؤية هى الأساس النظرى لكل مكتسباتهم العلمية والحضارية، وتفوقهم علينا فى التكنولوجيا والعلوم الاجتماعية والطبيعية والفنون والعلوم التطبيقية.

إن الرؤية السحرية تقوم على تصور العالم محكوما بالسحر والسحرة والجن والعفاريت، والأشباح والاعمال السفلية تارة، والتدخلات الغيبية الخارقة تارة أخرى، أما القوانين الطبيعية فهى شىء طارئ وثانوى، والعلوم الرياضية والطبيعية

من النوافل في التعامل مع الكون، وأيضًا مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، هي آخر شيء يمكن اللجوء إليه، لحل مشاكل المجتمع والفرد، بل هي غير حاضرة في أي منهج يدرس العلوم الدينية التي تعتمد كلية على النقل والحفظ والترديد.[٢٩]

٣. **وحدة البنية الحاكمة للتفكير الأسطوري في الدين والبنية الحاكمة للتفكير الأعمى في السياسة** «ولا سبيل هنا سوى استعادة الإسلام الأول، فالحق يعرف بتطابقه مع الكتاب والواقع الخارجي المتعين، لا وجود للمتحدثين باسم الله على الأرض، وكل البشر يصيبون ويخطئون، ولذلك فإن الفجوة بين التصورات الأسطورية وبين مصاديق الواقع لن يتم اجتيازها إلا بإعادة بناء العالم طبقا للتفكير العقلاني.

٤. **طريقة إدراك المسلمين لـ(مفهوم الدين)**: تشكيل رؤية العالم عند المسلمين من خلال الدين نفسه، تجديد مفهوم الدين ليس تجديدا بقدر ما هو عودة إلى المعنى الأصلي، ضرورة التحليل الفلسفي لمفهوم الدين. الفلسفة اقتربت من الدين أحيانا وابتعدت عنه أحيانا أخرى، وعادته في قطاع منها واحتضنته في قطاع آخر، أما الكيفية التي يحدد بها الدين ماهيته بنفسه وكيف يرى ذاته، فهي إحدى مهام تكوين خطاب ديني جديد لتعيين وتحديد جوهر الدين من حيث هو دين، وتخليصه من النظرة الجزئية ومن الاستغلال السياسي والاجتماعي.

٥. **معنى الدين في خصوبته الأولى** ضد التراث الديني الذي صنعه البشر، الدين المزيف بصفته قناعًا لإجبار الناس على نمط رجعي للحياة، الدين المزيف كأداة لأغراض التمكين السياسي.

٦. **للعدالة والمساواة**: المساواة المطلقة ضد العدالة؛ العدالة تقتضي التفرقة بين المسلمين وغيرهم في الأحكام الدينية لا المدنية، الإسلام (الذهبي) أعطى لغير المسلمين الاستقلال التشريعي، لكل طائفة وضعها القانوني المتفرد، اليهود والمسيحيون يتساوون مع المسلمين في المعاملات والتصرفات المالية وأتباع الديانتين في المجتمع الإسلامي من أهل دار الإسلام، حقهم في تطبيق أحكام دينهم في الزواج والطلاق والأحوال الشخصية، ينبغي المساواة أمام القضاء والقانون دون تمييز إلخ.

[٨]

المفارقة بين الإسلام والمسلمين

أولًا. الإسلام: تقضى الضرورة التأكيد مجددًا على أنّ الإسلام هو الإسلام وليس المسلمين، هو القرآن والسّنة الصحيحة فقط. وقد اكتمل الدين فى اللحظة التى أعلن فيها القرآن هذا، وبال. والإسلام الحر ليس إسلامًا آخر، وإنما الإسلام نفسه فى طبعته الأولى الأصلية دون أقنعة أو تلوين سياسى أو اجتماعى من أجل مصالح فئوية. إنه عودة لمنابع النهر الصافية: القرآن والسنّة الصحيحة.

١ ـ الإسلام (قرآنًا ورسولًا) يقدم نموذجًا إنسانيًا عالميًّا للدين الذى يلائم الطبيعة الإنسانية، ويعترف بالتنوع الكونى والإنسانى، ويعتبر التعددية سنة إلهية، ويميز بوضوح بين البشرى والإلهى، وهو فى الأساس جاء رحمة للعالمين وليس لبعض المسلمين فقط.

٢ ـ ومن مقاصد الإسلام الكبرى تحقيق العدالة الاجتماعية والحفاظ على الأوطان ومصالح الناس... كلّ الناس: حياتهم، وعقولهم، ودينهم، وأموالهم، وأعراضهم. وهذه الأمور الخمسة تسمى بالضروريات الخمس، وبمقاصد الشريعة، وهى الأمور التى تظهر من جميع أحكامه. [٣٠]

ثانيا. المسلمون [٣١] ينطلق بعض المسلمين أو أكثرهم من زاوية القراءة الضيقة والحرفية لنصوص الكتاب وأحاديث الرسول ﷺ. والأخذ ببعض الكِتاب وترك البعض الآخر، غافلين عن روح الإسلام وأدلته الكليّة؛ وطبقا لدراسة الخشت النقدية لكتلة إسلام البعد الواحد فإنها تضم الجماعات التالية:

١ ـ العماء الثقافى؛ يجترح الخشت مصطلح (العماء الثقافى) وفقًا لزاوية النظر لبعض المسلمين فى عصرنا أو ما يدعوه ب (عمى الزاوية الواحدة) التى ينظرون منها، وهى زاوية الموروثات الاجتماعية وزاوية المصدر الواحد للمعرفة؛ فهم يخلطون بين موروثاتهم الاجتماعية والتصور الإسلامى النقى والشامل. ولذا تجدهم يعتقدون أنهم يحتكرون الفهم الصحيح والأوحد للإسلام، ويبدون تعصبهم نحو المختلفين معهم.. ـ مثل البدو الذين يضفون على الإسلام الطابع البدوى، فلا يرون فيه إلا سلطة الرجال وعزل المرأة، ودين الخشونة، والمعاداة للفن والحضارة.

٢ ـ العلمانيون: تقتصر العلاقة عندهم بين العبد وربه حصريًا، ولا شأن لهم بصلاح الحياة العامة ولا دخل لهم بأى شأن من شؤونها.

٣ ـ الجماعات الماسونية والباطنية والسرية تضفى طابعها الخاص عليه؛ فتراه دين العمل السرى، والتقية، والعمل من وراء ستار، والرغبة فى السيطرة والهيمنة.

٤ ـ الجهاديون، الإسلام عندهم هو دين الفتك، والعنف، والقوة، وتكفير الآخر. وهو دار السلام فى مقابل دار الحرب.

٥ ـ الصوفيون: يرون فيه دين الزهد والتقشف والذكر والاعتزال عن الكفاح فى الحياة.

٦ ـ الكتلة الصامتة: فالإسلام عندها هو دين المناسبات: رمضان، العيد، رجب، شعبان، المولد النبوى، الحج.

٧ ـ شريحة من المجتمع وبعض الفنانين يتصورون الله تعالى ربّ قلوب فقط وليس ربّ أعمال أيضًا، والمهم القلب، وطالما قلبك سليم تقدر أن تعمل أى حاجة.

٨ ـ طائفة المتشددين: وهم على عكس الشريحة السابقة، لكنهم يقعون فى الخطأ نفسه؛ إذ يفهمون تعاليم الله على أنها تعاليم شكلية حرفية تتعلق بالظواهر أكثر ممّا تتعلق بالبواطن، ويحصرون أنفسهم فى جانب ضيق: المظهر والملابس والشكليات.

٩ ـ الفاسدون والنصابون من كلّ فصيل؛ فهم يخلطون بين العبادة الحقة والعبادة المزيفة.

١٠ ـ المسلمون المؤدلجون؛ ممن يخلطون بين معتقدهم الدينى ومواقفهم السياسية ذات الطابع الإنسانى المتغير.

يجب عدم الخلط بين الإسلام كدين فى حد ذاته، والإسلام كما يفهمه ويمارسه بعض المسلمين فى ضوء ثقافتهم المحدودة وعقائدهم الجامدة ومصالحهم الخاصة. وينتج من ذلك حتمية عدم اتهام الإسلام بوصفه دينًا بأية صفة سلبية نتيجة الفهم القاصر، الذى تقع فيه كلّ هذه الطوائف فى غرفة (الفيل المظلمة) الممسكة ب «ذيله» أو «رجله» أو «ظهره» أو «أنيابه»، فكلّ شائنة تشين هؤلاء، هم وحدهم الذين يتحملونها.[٣٢]

ومعظم التيارات التي انبثقت في التاريخ الإسلامي فهمت الإسلام وفق فهم بشري (خاص)، وليس في هذا عيب، وإنما العيب عندما يزعم فصيل أنّ فهمه للإسلام هو الحق المطلق، وما سواه باطل مطلق، وهنا منشأ التكفير والتفجير، والانشقاق والصراع المميت.

ولذا يجب العمل على تحرير التصور الأصل من الشوائب المشوهة التي لحقت به سواء من البدع في مجال العبادات أو الابتداع في مجال السياسة؛ حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له، ويعود هذا الأصل إلى جذره «الحر» في أصوله الأولى النقية: القرآن والسنّة الصحيحة.[٣٣]

ثالثًا ـ الإسلام الحر: في إطار بناء معجمه التنويري يناقش الدكتور الخشت مفهوم (الإسلام الحر) أي نقي خالص لا يشُوبُهُ مَعْدِنٌ آخَرُ. وهذا هو إسلام القرآن والسنّة في مطلع إشراقته الأولى قبل الصراع على السلطة، وقبل نشوء الفرق.

١ ـ ما يهم الخشت هو البحث عن جوهر الرسالة الإسلامية ومركز الإنسان فيها، الذي غيبته الفتاوى العقيمة وفقهاء السلطان بالضد تمامًا من أصالة الإسلام الأولى قبل أن يلونه البعض بالمواقف السياسية والمصالح الدنيوية من أجل السلطة أو الثروة أو الهيمنة الاجتماعية أو العلو في الأرض. وهي نقائض الإسلام الحر.[٣٤]

٢ ـ من سجايا الإسلام الحر توقير كرامة الإنسان واحترام حقوقه. والتأكيد على أن الحرية حق إنساني أصيل، والحرية هي القدرة على الاختيار في الحياة أو العقيدة أو السياسة دون خضوع لتأثير خارجي أو إكراه معنوي أو مادي أو تهديد بحرق الوطن. ففي الإسلام الإنسان حر بحكم المولد، قال عمر الفاروق لحاكم مصر عمرو بن العاص عندما اعتدى ابنه على مسيحي: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»؟

٣ ـ الحرية في الإسلام الحر تحافظ على الدماء والأموال والأعراض وحق التفكير وحق الاعتقاد؛ فلا تكفير للأفكار، ولا إهدار للدماء، ولا قطع للطريق، ولا تعطيل للمصالح العامة، ولا إجبار على اعتناق مذهب، بل لا إجبار على اعتناق الإسلام نفسه، والأولى لا إجبار للآخرين على أن يعيشوا النمط نفسه من الحياة الذي

أحياه أنا. فللإنسان حق ممارسة الحرية طالما لا يضرّ نفسه أو الآخرين وفق القوانين. فالحرية في الإسلام هي الحرية الملتزمة، وهي ضدّ الفوضوية التي ترجع فلسفيًّا إلى الفردية المطلقة عند شميت وشترنر وبرودون وباكونين في الغرب، وإلى القرامطة في تاريخ المسلمين. والحرية أيضًا وبالضرورة ضد موجات الطائفية الظلامية، ونقيض فرق التكفير المسلح بكل مسمياتها وأجنحتها التي أغرقت دمويتها ساحات عديدة من وطننا العربي.(٣٥)

[٩]

مشروع الثورة الثقافية

بمعايير العقلانية النقدية وصرامتها المنهجية من حيث تصحيح المفاهيم وضبط المصطلحات، أعاد الخشت الاعتبار لكثير من القضايا الفلسفية والاجتماعية والدينية وبالمعايير النقدية ذاتها كشف عن مغالطات منابر البعد الواحد، والعقلانية المغلقة أو (الدوجماطيقية) التي بدأت مقدماتها منذ لحظة الانحدار الحضاري وحتى الآن، يفسرون مقاصد الشريعة على أنها خاصة بهم أو بفصيلهم، أمّا باقي التيارات فليس لها إلا التكفير الديني أو السياسي وكلها في النار.

وكان من الطبيعي أن يكرس الخشت كمفكر ملتزم جهده التنويري لمواجهة الفوضى الفكرية، عندما وجد أن الضرورة تقضي توضيح المقاصد والغايات الإسلامية وأن فقه الأولويات يوجب على أصحاب رسالة التنوير أن يحققوا حضورا معرفيا أمام السيل اللاعقلاني المنهمر الذي شوه حقيقة الإسلام وأساء إلى ماهية الإنسان، بعد أن احتل العقل الظلامي منابر التوجيه الديني، وساد فقهاء التكفير والتنفير الفضاء الإعلامي. وبالقدر ذاته من الوعي كان على الخشت أن يوجه نقده العلمي لدعاوى التيار العلماني.

ومن هنا قضت مهمة فيلسوف تجديد الخطاب الديني أن يضع حدًّا للخلط الجاهل بين الإسلام كدين في حد ذاته والتيارات الإسلامية. وفي إطار الجدل الديني ـ العلماني المتصاعد في المشهد الفكري والسياسي نجد أن الطرف العلماني يحتكر الحديث باسم العقلانية والاستنارة والحوار وقبول الآخر. في حين يبدو وكأن الطرف

الذى يدافع عن الدور الفعال للدين فى المجال العام بدوائره المختلفة يقف موقف التحفظ من العقلانية إن لم يكن العداء لها. وفى حين يرفع الفريق العلمانى شعارات الاستنارة ويتهم خصومه بالرجعية والظلامية والدوجماطيقية بل والتمسك بالخرافة. يتهم الفريق المنافح عن الدين معارضيه بالاستهانة بالغيب والوحى وتقديم العقل على النص. هذا الجدل يحتاج لكسر حلقته المفرغة. ومفهوم العقلانية المختطف من فريق والمضطهد من فريق آخر يحتاج لاستنقاذ الإسلام، وحتى لا نعيد إنتاج عقول مغلقة ونتجه بثقة رشيدة صمم الدكتور محمد عثمان الخشت برؤيته العقلانية النقدية برنامجا شبيهًا بالثورة الثقافية لإحداث التغيير الشامل فى بنية المجتمع من النواحى التربوية التعليمية والثقافية والعلمية ثم الانتقال من مرحلة التفكيك إلى مرحلة التكوين وعلى النحو التالى:[٣٦]

١ ـ مناهج التعليم: تعد أحد أهم أسباب مشكلة الإرهاب، والأمن القومى تجاوز مفهوم الحماية بمعناها الواسع، إلى مفهوم التنمية الشاملة، التعليم والبحث العلمى باعتبارهما ركنين لتحقيق الأمن بمفهومه التنموى الشامل، عبور الهوة المعرفية العلمية بيننا وبين العالم المتقدم، تنشئة وطنية قوية مستقلة باعتبارها خطوة أساسية وجوهرية فى طريق بناء الدولة القوية. الإنسان المستقبلى يحتاج إلى نوعية جديدة من التعليم تقدم له أسلوب حياة وطريقة عمل، كيف يمكن تركيز الاهتمام فى التعليم على طرق التفكير وكشف الحقائق، وتأسيس روح الابتكار، وليس التلقين والحفظ أو السمع والطاعة.

٢ ـ من العقل المغلق إلى العقل الفعال: التصور الذى كان يقصده طه حسين فى كتابه مستقبل الثقافة فى مصر: سبعة أهداف أساسية، توحيد منظومة التشريعات الحاكمة للتعليم، يقول الخشت؛ لا توجد لدى مصر حتى الآن استراتيجية قومية واضحة ومحددة، بل لا توجد فلسفة اجتماعية نجدد بناء عليها فلسفتنا سواء فى التربية أو التعليم أو البحث العلمى، انعدام الربط المنهجى بين التعليم والبحث العلمى، تعلم فنون البحث والاكتشاف والابتكار، حتى يكون التعليم هو البوابة الذهبية لبناء مصر المستقبل.

٣ ـ البديل للتعليم المولد للإرهاب: الإرهاب السياسى والعقائدى غريب

عن المنتظم الحضارى السائد، التعليم يصنع عقولا جامدة لا ترى خارج عالمها الأسود سوى الكفر والضلال. الإرهابى متوحد مع أفكاره إلى أقصى مدى، حالة الإرهاب التى نعيشها والسيولة السياسية والاجتماعية وأجواء الحوار المتأزم الذى شهدته مصر بين كل الأطياف، إعادة التفكير فى الضلع الثالث من العملية التعليمية والمقصود بها (طرق التدريس التقليدية، فيما يتعين اتباع طرق تدريس جديدة قائمة على التربية الحوارية التعليم من أجل الوعى النقدى، فى مقابل التعليم البنكى/ الكمى/ التلقينى/ التعليم ممارسة الحرية ومجالات التفاعل بين الطالب والطالب، وإذا كان الخشت يدعو إلى تطوير نظم لتدريس فإنه يدعو أيضًا إلى تجديد المحتوى التعليمى ليناسب متطلبات إعادة بناء البلاد ثقافيا وسياسيا، وضرورة إعادة تطوير أساليب التقويم وأسئلة الامتحانات، لاختبار المهارات وطرق التفكير.

٤ ـ التعليم الذكى: يطالب الخشت برؤية استراتيجية وخطط زمنية قابلة للتنفيذ موهبة إدارة البشر، ويذكر بأهمية التجربة الخلاقة لمهاتير محمد فى ماليزيا فى تكوين الشخصية المؤهلة للتعامل الحاذق مع التكنولوجيا المتقدمة ودور التعليم فى مواجهة أزمة الحداثة، ويدعو إلى ثورة تعليمية شاملة تتجه بنا إلى عصر التعليم الذكى، تطويرًا للوعى وتفعيلًا لدور العقل الناقد والمبدع.

٥ ـ من الثورة السياسية إلى الثورة العلمية: الانتقال من مرحلة التفكيك إلى مرحلة التكوين ـ تعليم الناس كيف تفكر بشكل علمى ومنطقى ـ وهو مطلب يقف على رأس متطلبات النهوض ببلداننا العربية؛ دعم حرية البحث العلمى، تسويق الإمكانات البحثية لكليات ومراكز الجامعات، تحفيز القطاع الخاص لضخ استثماراته فى البحث العلمى.

رغم أن الخشت يتحدث هنا عن تجربة مصر إلا أن معظم الأقطار العربية الأخرى تعانى ـ بنسب مقاربة أو مختلفة ـ من المعضلات ذاتها وتواجه تحديات تكاد تكون متشابهة، مما يجعل مشروع الخشت للتغيير ينصرف فى جوانب كثيرة منه من الحالة المصرية، إلى غالبية بلدان الوطن العربى. لا سيما فى العراق ومنذ الاحتلال الأمريكى للعراق عام ٢٠٠٣ فى ظل سلطة العقل الدينى المغلق بل والظلامى بقيادة العقل الدينى المغلق. وما يقال عن بغداد، يقال أيضًا عن بلاد الشام، واليمن وليبيا والخليج العربى.

[١٠]

المجتمع المدنى

إن نشأة مصطلح «المجتمع المدنى» تعود إلى فلاسفة أوربا فى القرن الثامن عشر، الذين انتفضوا فى وجه النظام السياسى القائم آنذاك بعد امتداد دام أكثر من ألف سنة، وكان مترافقًا مع حالات الانحطاط والتخلف والظلام والشقاء، تحت وطأة النظام الإقطاعى المستند إلى نظرية التفويض الإلهى (الثيوقراطية)، حيث استأثر بالبلاد والعباد ملوك زعموا أنهم استمدوا شرعية ملكهم من الله، وشاركهم فى الهيمنة رجال الدين والكنيسة التى لعبت دورًا كبيرًا فى تثبيت شرعية الأسر الحاكمة. فكان مصطلح «المجتمع المدنى» فى مواجهة «المجتمع الدينى».

على الرغم من أن مصطلح المجتمع المدنى استخدم فيما بعد بدلالات متعددة أخرى، كالمدنى مقابل العسكرى، والمدنى مقابل البدائى، والمدنى مقابل القبلى، والمدنى مقابل السياسى والرسمى، إلا أن المعنى الأبرز فى التداول الحالى للمصطلح، هو المعنى الذى كان يحمله منذ نشأته الأولى. إذ بعد بروز التحدى الذى مثله تصاعد الفكر الإسلامى فى الأمة الإسلامية وما يشكله من خطر على الأفكار التى زرعها الغزو الغربى الثقافى فى العالم الإسلامى، ولا سيما فكرة فصل الدين عن الحياة والمجتمع والدولة، وبعد سقوط مصطلح «العلمانية» وتحوله إلى تهمة توجه إلى من يعلن أنه علمانى، عمل وكلاء الغازى الثقافى الغربى على الترويج للفكرة من خلال مصطلح آخر أخف وقعًا على سمع المسلمين، وهو «المجتمع المدنى» وما تبعه من مشتقات. فالمجتمع المدنى مقابل المجتمع الدينى، والدولة المدنية مقابل الدولة الدينية، والقانون المدنى مقابل الشرائع الدينية، والحكام والموظفون المدنيون مقابل الزعامة الدينية ورجال الدين، والمحاكم المدنية مقابل المحاكم الشرعية، والزواج المدنى مقابل الزواج الشرعى، والتربية المدنية مقابل التربية الدينية، والتعليم المدنى مقابل التعليم الدينى.(٣٧)

أفضى الاصطدام بين الدين والعلمانية إلى خلاف فى تعريف المجتمع المدنى فى الإسلام؛ فثمة مواقف مختلفة من مفهوم المجتمع المدنى: فهناك الرفض المطلق لمفهوم المجتمع المدنى بحجة أن هذا المفهوم يتطابق مع العلمانية (أحد أركان النظام

الليبرالى) التى تتناقض مع الإسلام وبالضد من هذا الموقف هناك القبول المطلق لمفهوم المجتمع المدنى، أى الربط بين القبول بالمجتمع المدنى فى المجتمعات المسلمة والقبول بالنظام الليبرالى (الفردى، الرأسمالى، العلمانى) بمعنى استبدال القيم والقواعد الإسلامية بقيم وقواعد غربية (التغريب). ورغم اختلاف الموقفين فى النتيجة إلا أنهما يتفقان فى المقدمة وهى جعل العلاقة بين المجتمع المدنى والليبرالية علاقة تطابق.(٣٨)

أما الموقف الصحيح كما يقول أستاذ الفلسفة صبرى محمد خليل فهو الموقف النقدى من المجتمع المدنى كمفهوم وتطبيق أى أخذ وقبول ما لا يناقض أصول الدين ممثله فى النصوص اليقينية الورود القطعية الدلالة، ورد ورفض ما يناقضها (التجديد) هذا الموقف يدعو إلى مجتمع مدنى يتفق (على المستوى النظرى) مع منهج المعرفة الإسلامى والفلسفة الاجتماعية السياسية الإسلامية، ويتسق (على المستوى التطبيقى) مع واقع المجتمعات المسلمة، سواء اتفق أو اختلف (على المستوى النظرى) مع التصور الليبرالى للمجتمع المدنى المستند إلى الليبرالية كفلسفة ومنهج، و(على المستوى التطبيقى) مع واقع المجتمعات الغربية المعاصرة. كما يرى أنه قد ظهر فى التاريخ الإسلامى مجتمع مدنى طبقا للخصائص السابقة، غير أن حركة هذا المجتمع المدنى الإسلامى قد أبطات أو توقفت نتيجة لبطء أو توقف التطور الحضارى للمجتمعات المسلمة نتيجة لعوامل داخليه وخارجية متفاعلة.(٣٩)

لعل الرؤية الوسطية المتفتحة هى الوجه الآخر للعقلانية النقدية التى يتبناها الخشت حيال المجتمع المدنى فى نسخته الإسلامية، والخشت هو الباحث المزود بخبرة علمية عميقة فى هذا المجال تشهد له مصنفاته الريادية فى هذا السبيل منها: كتاب المجتمع المدنى، وكتاب المجتمع المدنى والدولة والمجتمع المدنى عند هيجل. ولفت نظر الباحثين إلى مدنية ذات بناء عقلانى منهجى بعد ما احتلت فى نظر الناس مكانة مغلوطة رسختها فيهم أفعال من يدعون انتمائهم إلى هذه المدنية فى وطننا العربى، حتى أظهرتهم هذه الأفعال فى صورة الذى يكره العقل ويتسم بالتناقض، ويأتى بأقوال مرفوضة لا تمت لعادات مجتمعنا وثقافته بشيء. كما لفت نظر هؤلاء إلى أن السياسة الحقيقية هى تلك السياسة التى تعمل فى صالح الوطن، لا من أجل انتماءات حزبية، أو رغبة فى تطبيق أجندات خارجية لا تهتم بغير مصلحتها.

وقد أوضح الخشت أن مفهوم المجتمع المدنى ظهر فى الإسلام قبل الغرب تحت مسمى (الأمة) فى ظل الخلافة الإسلامية وفى دراسة (مفهوم الجوهر وانقسام الوعى)[٤٠].

ولذلك فإن الارتقاء بالمجتمع المدنى من واقعه المتهاوى يتطلب رؤية شمولية متكاملة، تنتظم فيها سلسلة من المراجعات النقدية والإجراءات العملية، يمكن إيجازها بالنقاط التالية: [٤١]

١ ـ السعى لتقديم وجهة نظر ناقدة للأفكار ذات الطابع الشمولى؛ بغية تدعيم الفكر الفردى الحر، وترسيخ قيم ومفاهيم الديمقراطية، ودعم استقلالية المجتمع المدنى كحل لا يقبل الشك للإشكاليات العالقة بين السلطة والمجتمع والفرد.

٢ ـ محاولة الكشف عن المغالطات التى تقع فيها الأنظمة الشمولية المتطرفة، والأنظمة الليبرالية الجذرية، باعتبار التطرف ـ أيًا كان مصدره جهة اليمين أم جهة الشمال ـ يدل على وجهة نظر أحادية الجانب، وعلى الانحياز لفئة اجتماعية دون أخرى.

٣ ـ القضاء على مظاهر التطرف القائم على السعى نحو تأكيد الهيمنة المطلقة للدولة، كذلك القضاء على التطرف القائم على السعى نحو المناداة بتلاشى سلطة الدولة، باعتبار هذه المظاهر جميعها قد ثبت فشلها.

٤ ـ التأكيد على أن المجتمع المدنى إذا كان لا يعمل دون رقيب؛ لأن ذلك نوع من التهور فإنه من المغالطة كذلك فرض الهيمنة الشاملة عليه.

٥ ـ تقديم الحل الأمثل فى فك لغز العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى والقطاع الخاص، وهو الحل الذى يقوم على الشراكة القائمة بدورها على التوازى والتكافؤ، وليست الشراكة القائمة على الهيمنة والابتلاع لطرف دون آخر.

وفى تتبعه لوقائع المجتمع المدنى فى الإسلام يقرر الخشت بثقة علمية شديدة الوضوح: [٤٢] بأن الإسلام عرف مفهوم العقد الاجتماعى، رغم عدم ورود هذا المصطلح فى النصوص الينبوعية (القرآن والسنة)، إلا أنّ مضمونه قد تحقق عمليًا فى العقد الذى أبرمه الرسول فى المدينة مع أطراف المجتمع المدنى: قبائله، وطوائفه،

وأديانه، وملله. وهذا القول ليس مرسلا أو الادعاء به من قبيل الإسقاط، أو التأويل، أو حتى التلوين الاجتماعى الإسلامى وهو ما توثقه نصوص (صحيفة المدينة)؛ فى تأكيدها على أنّ المسلمين وغيرهم من أهل المدينة يشكلون «أمّة واحدة وفى إطار هذه الأمّة الواحدة لكلّ طائفة حرية الاعتقاد، وحق الملكية، وحق الحماية وواجب الدفاع المشترك، والاشتراك فى الجيش، وحق المراقبة، والمساءلة، وإبداء الرأى. ومن هنا يتبدى أن الصحيفة تنطوى على عقد اجتماعى يكفل التعددية ويتضمن المواطنة التامة للجميع دون أى تميز على أى مستوى؛ فالقيم التى التى ينهض عليها المجتمع المدنى فى صحيفة المدينة» هى التعددية، وحرية العقيدة، والمواطنة، والمساواة، والإدارة السلمية للاختلافات، وهى لا تتعارض مع الانتماء إلى أمّة واحدة أو مجتمع مدنى واحد. وتتجلى قيم هذا المجتمع المدنى فى الممارسات والسلوكيات والالتزامات التالية:[٤٣]

١ ـ التعددية والتعايش والانتماء: تتبدى فى تجاوز الإسلام للانتماء الدينى، التزامًا بشروط العقد الاجتماعى، وأول هذه الشروط هو «تحقيق الأمن»، فالإسلام اهتم بمفهوم المواطنة فلم يميز بين المسلمين وغير المسلمين على اعتبار اختلاف الدين، كما لم يميز بين المواطنين والأجانب على أساس جنسيتهم أو تبعيتهم. ويلقى الخشت باللائمة على بعض الكتاب ممن زعموا جهلا؛ أنّ صفة المواطن كانت للمسلمين وحدهم، وأنّ غير المسلمين كانوا جميعًا من الأجانب».

وينتهى الخشت مستعينًا ومستندًا إلى الوقائع التاريخية إلى نتيجة يؤكد من خلالها أن الانتماء أو المواطنة ليست تصنيفًا على أساس الدين، وإنما على أساس المسالمة والمحاربة؛ لأنّ الإسلام اعتبر أهل الأديان الأخرى المسالمين من أهل دار الإسلام؛ أى أنّ لهم حق المواطنة الكاملة. ومن مظاهر المواطنة المساواة بين الجميع.

فضلًا عن أن الآيات القرآنية نفسها تدعو لتكريم الإنسان بما هو إنسان وهى تنطبق على كلّ إنسان وتعطيه كلّ حقوق الإنسانية، ومن أهمها حق المواطنة. وأمر القرآن للمسلمين بالبر والعدل فى التعامل مع غير المسلمين يعنى أنّ من واجبهم إقامة العدل بكل أنواعه، ومنها: العدل الاجتماعى والعدل السياسى.

٢ ـ حرية الاعتقاد: وهى قضية مركزية فى سلم حقوق الإنسان، وطبقا للنص القرآنى يعتبر الخشت آية ﴿لا إكراه فى الدين﴾.[٤٤] نصا جليًا وإقرارًا قاطعًا على الحرية الكاملة فى الاعتقاد؛ وقد أقر القرآن بوضوح أيضًا تعددية الأديان فى قوله: ﴿لكم دينكم ولى دين﴾.[٤٥]

بل عد القرآن الاختلاف بين الناس أمرًا طبيعيًا وسنة من السنن الكونية؛ ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾.[٤٦]

ولم تكن هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة، وقد أيّدت تصرفات الرسول ﷺ هذه النصوص بوصفها مبدأ عامًا وقاعدة لا يمكن خرقها؛. ويذكر الخشت رواية الطبرى عن ابن عباس: أنّ رجلًا من بنى سالم بن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿لا إكراه فى الدين﴾..[٤٧]

ومن أبرز ما يمكن أن نتلمَّسه فى التدليل على ذلك ما كان من كفالة الرسول لليهود الحرِّيَّة فى البقاء على دينهم، وقد تبعه على ذلك الخلفاء الراشدون من بعده، ومن ذلك ما فعله عمر بن الخطاب مع أهل إيلياء (القدس)، حيث وقَّع معهم صلحًا نصَّ فيه على حرِّيَّتهم الدينيَّة، وحُرْمَة معابدهم وشعائرهم؛..»[٤٨]

٣ ـ حق إقامة المعابد وحرية ممارسة الشعائر: وهى من مظاهر حرية الاعتقاد ولا شك فى أنّ هذا مظهر من مظاهر المساواة فى الحقوق والواجبات. ولا يوجد فى القرآن والسنة النبوية أى نص يقيد حرية غير المسلمين فى إقامة معابدهم الخاصة أو يحول دون حقهم فى أداء طقوسهم وشعائرهم. والقاعدة العامة التى تحكم موقف الإسلام فى هذه المسألة وغيرها هى «لهم ما لنا وعليهم ما علينا».

وهذا الأساس النظرى كانت له تجليات فى الممارسة. ومن الوقائع التى تدلّ على هذا «صحيفة المدينة»، ومعاهدة القدس بين المسلمين والمسيحيين التى وقّع عليها

عمر بن الخطاب مع بطريرك سوفروينوس فى العام الخامس عشر للهجرة! والتى عرفت باسم (العهدة العمرية).[٤٩]

وقد أعطى المسلمون هذه الحقوق نفسها لكل البلاد التى دخلت تحت سيطرتهم. وإذا كان بعض الفقهاء قد تشدد فى وضع بعض القيود على بناء المعابد والكنائس، فإنّ هذا لم يكن مؤثرًا كثيرًا فى الواقع الفعلى، يقول السير توماس أرنولد: «ربما اتفق أصحاب المذاهب لسبب أو لآخر على أنّ الذميين لا يسمح لهم أن يبنوا دورًا للعبادة فى المدن التى أسسها المسلمون، ولكنّ السلطة المدنية (بفتوى من فقيه مصر الليث بن سعد) أباحت للقبط أن يبنوا كنائس فى القاهرة، العاصمة الجديدة. كما سمح للمسيحيين أن يؤسسوا فى بعض المدن الأخرى كنائس وأديرة جديدة».

٤ ـ الاستقلال الذاتى التشريعى والقضائى للأقليات:[٥٠] من حقوق الأقليات فى الدولة الإسلامية: القاعدة الأولى فى معاملة الأقلّيّات فى الدولة الإسلاميَّة هى أن لهم من الحقوق مثل ما للمسلمين، وذلك غير أمور محدَّدة مستثناة...

أ ـ حقُّ حرِّيَّة الاعتقاد أعطت الأمّة الإسلامية للأقليات حق اتباع وتنفيذ قوانينهم الخاصة المتعلقة بالأحكام الشخصية وإدارة أمورهم الدينية وفقًا لتشريعاتهم الدينية حتى لو كانت متعارضة تعارضًا تامًا مع الشريعة الإسلامية. وكانت الرابطة التى تربط كلّ الطوائف ببعضها بعضًا، من حيث علاقة كلّ منها بالأخرى، هى الرابطة المدنية القائمة على أساس من العقد الاجتماعى بين المسلمين وغيرهم.

ب ـ ويوثق التاريخ؛ أنّ الأقليات كانت لها محاكمها المذهبية، بل كان لها سلطات تنفيذية تتعلق بتنفيذ الأحكام؛ وأنشأ خلفاء الأندلس هيئة لهذا الشأن تحت رئاسة ما كان يُسمّى «كاتب الذمم» الذى كان مكلفًا برعاية الأقليات غير المسلمة. كما خصّص خلفاء بغداد ديوانًا خاصًا بهم يرعى شؤونهم ومصالحهم وأموالهم، ولقب رئيس هذا الديوان «كاتب الجهبذة».

٥ ـ التجاوز على الحقوق: إذا كانت ثمة فترات فى التاريخ الإسلامى قد شهدت فى بعض البلدان تضييقا على هذه الحقوق، أو انتقاصا من دين أو تعرضا لعقيدة فإنّ الخشت ووفقا لموضوعيته العلمية يوثق تجاوزات التى حدثت فى المجتمع

الإسلامى بحق المواطنين غير المسلمين؛ مع اعتراضه الشديد على ممارستها فإنه يرجعها إلى عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وفق الآتى:

أ ـ بسبب الظروف الاقتصادية الاجتماعية المتردية التى كان يعيشها جمهور الناس من المسلمين فى مقابل تمتع بعض أبناء الأقليات بأوضاع اجتماعية اقتصادية مترفة، وممارساتهم المهنية بحكم وظائفهم الإدارية العليا التى كانت تنطوى على قدر من التعسف أحيانًا فى جمع الضرائب والاحتكار للمهن المالية لقرون طويلة، كان لها علاقة مباشرة غالبًا بما حدث من توترات طائفية. وفى عصر الاستعمار سلك المستعمرون الأجانب سلوكًا محابيًا لأبناء الأقليات.

ويذكر الخشت مثالا على حدوث هذه ظاهرة السلبية فى سوريا استنادا إلى أبحاث جب وبولياك «التى أظهرت أثر هيمنة الأقليات فى المجال الاقتصادى فى إثارة قلاقل دينية خطيرة بين النصارى والمسلمين فى دمشق سنة ١٨٦٠، وبين الموارنة والدروز فى جبل لبنان فى ١٨٤٠ و١٨٦٠».

ب ـ من جهة أخرى، فقد كان الطابع الشخصى القاسى لبعض الخلفاء مسؤولًا فى بعض الأحيان عن حدوث اضطرابات طائفية واضطهاد للأقليات، وهذا يتضح لنا من عصر المتوكل العباسى الذى لم يضطهد فقط غير المسلمين، وإنما اضطهد أيضًا الفرق الإسلامية المعارضة لأهل السنة والجماعة.

ج ـ الأمر نفسه تقريبًا نجده مع الحاكم بأمر الله الفاطمى لكونه كان منحازًا للفاطميين. ففى هذا العهد حدث أكبر حالة اضطهاد للأقليات. لكنها كانت الحالة العامة هى الاعتراف بالتعددية والتنوع.

إذن، باستثناء حالات معدودة، كان المجتمع المدنى (الأمّة) فى الحضارة الإسلامية قائمًا على التعددية وحماية الجماعات الضعيفة والأقليات ومحاربة التمييز ضدها. وقد احترمت الدولة هذه التعددية غالبًا. إنّ هذه المفاهيم المدنية ينبغى استعادتها وتقنينها وتوسيع نطاق دورها، إذا أردنا مجتمعًا مدنيًا فعالًا ومتقدمًا وقويًا. [٥١]

٦ ـ المواطنة: إذا كان الخشت قد بدأ فكره السياسى بالتمسك بالديمقراطية كحل ومنهج، وإذا كان قد أردف ذلك بحديثه عن المجتمع المدنى فى كتابيه اللذين سبقت

الإشارة إليهما فإن دراسته عن المواطنة من خلال كتابه الأحدث (فلسفة المواطنة في عصر التنوير)، يمثل الحلقة الثالثة التي أتم بها مشروعه السياسي حيث صاغ الخشت تعريفه للمواطنة وسط بحر خضم من الاختلافات العالمية والمحلية حول هذا المفهوم بما يتضمنه من قضايا فرعية تندرج تحته، المواطنة (Citizenship) لدى الخشت؛ مفهوم قد يضيق وقد يتسع، قد يضيق ليقتصر على نخبة، وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعًا فيشمل كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفي أحيان قليلة - لا تتجاوز اليوتوبيات إلا نادرًا - ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشري في إطار دولة عالمية قد يكون لها شكل الدولة الواحدة، وقد يكون لها شكل التكوين الفيدرالي الذي يجمع عدة دول في إطار حكومة عالمية أو عصبة أمم. [٥٢]

وبقدر ما أصبح مفهوم المواطنة مفهوما حيًّا ومتحركًا في إطار سيرورة تاريخية مستمرة بقدر ما أثار صعوبة واضحة في إيجاد تعريف مانع وجامع. فما نعني بالمواطنة؟ وما أبرز أسسها؟

أ - يؤكد الدكتور الخشت: أن المواطنة في مبناها ومعناها كائن حي، ينشأ وينمو ويتطور، له ماضي وحاضر ومستقبل. ويحلل المفهوم في تطوره، وهو يذكر بأن دراسته تقتصر عند المعالجة الاصطلاحية. أما المعالجة الإجرائية فلا مجال لها هنا؛ لأنها تقع في دائرة العلوم الاجتماعية الإمبريقية التي تتم فيها عملية تحويل مفهوم نظري مجرد إلى شيء ملموس، يمكن ملاحظته وقياسه في مشروع بحثي تجريبي تكون فيه التعريفات الإجرائية ذات أهمية حاسمة لعملية القياس. كما أشار الخشت إلى غياب هذا المفهوم في المعاجم العربية القديمة، وكذلك في تحديده وتمييزه بين تيارين استشراقيين متفارقين.

ب - إذا كان مصطلح المواطنة غائبا لم يدرج في المعاجم اللغوية وفي كتب التعريفات، فإن الخشت يجري عددا من التخريجات اللغوية ويستعين بآيات قرآنية ليقول: بأن المواطنة كلمة لها أصل عربي مرتبط بموطن الإنسان ومستقره وانتمائه الجغرافي، لكنها هي نفسها كتركيب ومصطلح تم استحداثها لتعبر عن الوضعية السياسية والاجتماعية والمدنية والحقوقية للفرد في الدولة.[٣٣]

ج ـ مفهوم المواطنة بأنه فى المعاجم الغربية يشير إلى المساهمة فى حكم دولة، على نحو مباشر، أو غير مباشر، أو للدلالة على العملية أو الحالة التى يعد الفرد بمقتضاها مواطنا، لمجرد أنه يعيش فى رحاب دولة معينة، أو ينتمى إليها إلخ. (٥٣)

وبلغ مفهوم المواطنة ذروة تطوره المرحلى فى القرن الثامن عشر مع الثورة الفرنسية والأمريكية. لكنه لم يصل إلى ذروة اكتمال المواطنة؛ حيث حرمت الثورتان قطاعًا من الناس من حق المواطنة؛ فدستور الثورة الأمريكية (لسنة ١٧٨٧م) استبعد النساء والهنود الحمر والجنس الأسود من دائرة المواطنة. وظل هذا الوضع قائمًا رغم إلغاء الرق (سنة ١٨٠٠)، ولم تتحقق لهم المواطنة إلا (سنة ١٩٦٥م).

ولم تضع الثورة الفرنسية حدا للعبودية إلا فى (عام ١٨٤٨م)، أى فى منتصف القرن التاسع عشر. واستمرت المرأة على المستوى السياسى محرومة من ممارسة ومباشرة الحقوق السياسية، كما ظلت خارج دائرة المواطنة لفترة طويلة.

فلم تعترف فرنسا بحق النساء فى التصويت إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. وفى إنجلترا لم تحصل المرأة على المساواة السياسية وحق المواطنة بمعناه الشامل إلا فى (سنة ١٩٢٨م) بصدور قانون المساواة فى الانتخابات بين الرجل والمرأة.

ولم يتبلور مفهوم المواطنة من الناحية النظرية إلا (سنة ١٩٤٨م)، بصدور (الإعلان العالمى لحقوق ـ واجبات الإنسان). طبعا نظريا! أما الواقع الفعلى المتعين، فلا تزال تعترض فكرة المواطنة تحديات كبيرة فى كثير من بلدان العالم بما فيها بلدان العالم الغربى! (٥٤)

فى مواجهة الاحتراب الطائفى ومعسكرات الفقه المسلح، يحاول الخشت إعادة الاعتبار لمفهوم المواطنة الذى قد يضيق ليقتصر على نخبة، وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعًا، فيضم كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفى أحيان قليلة ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشرى فى إطار دولى عالمى قد يكون له شكل الدولة الواحدة، وقد يكون له شكل التكوين الفيدرالى الذى يجمع عدة دول فى إطار حكومة عالمية أو عصبة أمم ويعد مفهوم الخشت هنا دليلًا على ما يكتنفه هذا التعريف من إشكالية، وهى الإشكالية التى كان يدرك أنها نتيجة اختلاف التحليلات الفلسفية،

وتعارض النظريات الاجتماعية، كما أنه نتيجة عدم انتهاء النظريات السياسية إلى رأى سديد يوضح ماهيته، ومن ثم كان محصلة هذا كله التباين الواضح الذى عليه الأنظمة السياسية عبر العالم، بل عبر أحزاب الدولة الواحدة فى تحديد معالمه ومضمونه. (٥٥)

[١١]

نهاية علم الكلام

العقلانية النقدية كانت المنهج البديل للعقلانية الجدلية الزائفة، لمصالحة العصر، والاشتغال بداخل التاريخ وليس من خارجه، وكانت الحفريات تحت طبقات علم الكلام القديم هى المغامرة الشجاعة والأداة الخلاقة لمقارعة المرئيات العتيقة، للانتقال من التصورات الجدلية إلى برهان التحقق والتصديق، لتصحيح المركز العلمى للفكر الفلسفى العربى ومساره فى واقعنا المعاصر. لعل هذه الدواعى وغيرها كانت هى اللحظة الخالقة التى تجاوز بها الدكتور الخشت أزمنة الكلاميات المذهبية فوجد بعد البحث المضنى، أن من بين أسباب تدهورنا العلمى والثقافى والسياسى وتخلفنا عن الحضارة والحداثة يكمن فى التراث الكلامى وفى شروحه وتعليقاته وأن الوقت وإن تأخر ألف عام أو عشرة قرون من الزمن إلا أن الوقت قد حان لتحطيم أصنام الأفكار البليدة والخروج إلى فضاء الفلسفة الرحيب. (٥٦)

كانت فلسفة الدين البديل العقلانى الذى كان يبحث عنه الخشت فى مراجعاته الدقيقة لعلم الكلام بمذاهبه ومدارسه وخلافاته الجدلية، فكان عليه أن يطوى واحدة من صفحات الأزمنة الضائعة ليعلن بيانا فلسفيا آخر يقول فيه بأننا سنبقى فى منطقة الماضى وسنظل فى قاع الحياة ما لم نبدأ صفحة جديدة نؤكد فيها ثقتنا بالعقل النقدى بوصفه أداة لتقويم واقعنا واعداد أنفسنا للخطوة التالية: وفى ضوء هذا المنحى العقلانى الحر، أزاحت فلسفة الدين عن طريقها علم الكلام والقضايا الخلافية، فى ضوء المؤشرات التالية: (٥٧)

١ ـ لم يعد لعلم الكلام القديم أى دور يقوم به ليس فى عصرنا بل ومنذ زمن بعيد، وكل ما يدور فيه من قضايا لا قيمة معرفية إضافيه فيها، بل هى ليست أكثر من حلقة مفرغة من الجدليات بمعزل عن الواقع والتى ولى زمانها.

٢ ـ إن علم الكلام القديم لا يزال يحكم عقولًا تعيش جسدًا فى عصرنا، لكنها تفكر خارج سياقه؛ فهى عقول مغلقة داخل منظومات الماضى: (الخوارج، الرافضة، المعتزلة... إلخ)، وإن كانت تحمل أسماء جديدة وتتقنع بأقنعة العصر. إنها تستعيد كل المعارك القديمة، معارك الطائفية، وصراع الفرق الدينية، وحروب التكفير والاستحلال. وما زالت تصدر إلى الأجيال الجديدة كل خلافات الماضى على السلطة والإمامة تحت اسم «الحاكمية»، أو غيره، معيدة كل جراح الزمن القديم التى أنهكت الأمة.

٣ ـ لم يرق علم الكلام القديم إلى مستوى العصر ومعارضته لأى حوار عقلانى أو نقدى فإذا ما طرحت مسألةٌ جديدةٌ نفسها على مائدة فرقاء العصر، فإنهم سرعان ما يستعيدون فيها كل المعارك القديمة مرة أخرى، ويتخندق كل فريق فى خندق من الخنادق البائدة التى كانت تحتمى بها فرق القرون الأولى.

٤ ـ فى دراساته للفكر الإسلامى الوسيط ينتهى الخشت إلى نتيجة يقرر فيها؛ (إن طوائف التكفير هى التى أنشأت علم الكلام، وهى التى حددت موضوعاته وشكلت مناهجه وصنعت تاريخه. وفى رد فعل ديالكتيكى غذى هذا العلم هذه الطوائف وجعلها أكثر تكفيرًا وإقصاءً، ولا تزال هذه العلاقة بينهما على وضعها الديالكتيكى، كل يؤثر فى الآخر ويحيا به وينمو فى كنفه!

٥ ـ من المفاهيم التى جاءت بكثرة «كاثرة» فى المؤلفات الإسلامية فى العصور الوسطى مفهوم «الفرقة الناجية»، الذى رويت حوله أحاديث عن عدة رواة، وبعبارات تختلف فى اللفظ لتتفق فى المضمون. هذه الأحاديث صنفان:

صنف يخص ميدان الفقه وهو يحرم استعمال «القياس» وبالتالى موجه ضد من كانوا يسمون فى بدايات عصر التدوين بـ«أهل الدراية»، وهم خصوم أهل «الحديث».

أما الصنف الثانى فقد ذاع وشاع فى ميدان العقيدة (علم الكلام) حتى صار أساسًا لتصنيفات المؤلفين فى «الفرق»، الذين فرضوا أنفسهم كصانعى تاريخ الفكر العقدى فى الإسلام. (٥٨)

وقد أثارت قراءة الصنف الثانى (النصية) الجامدة خلافات لم تنته بين الفرق

الإسلامية حتى الآن، بعد أن ساد حديث الفرقة الناجية الذى يقول بأن فرقة واحدة فى الجنة واثنتين وسبعين فرقة فى النار. وبالطبع فإن كل مذهب يزعم أنه يمثل الفرقة الناجية دون سواه.. ولايزال الأصوليون متشبثين بهذه المقولات الفقهية التى تعود إلى القرون الوسطى. وحدها المسيحية الأوربية تجاوزت ذلك بفضل الاستنارة العقلية التى نتجت عن انتصار الحداثة، ثم بفضل الحركة المسكونية التى قربت بين المذاهب المسيحية بعد طول شقاق وعداء. ولا نزال ننتظر أن يحصل الشىء نفسه فى الإسلام لكى نستطيع أن نتجاوز الحزازات المذهبية والطائفية التى عصفت بالعراق الجريح وتوشك أن تعصف بلبنان وسوريا واليمن والخليج العربى أيضًا. (٥٩)

وكان على الخشت وهو يسعى نحو عصر دينى جديد أن يقدم على إجراء دراسة تفصيلية لهذا الحديث من حيث المضمون وتعدد طرقه وأسانيده، وما أحاط به من خلافات كثيرة وتعدد وجهات نظر متقاطعة، فيما يرجح الخشت التحفظ فى الأخذ بهذا الحديث، على الرغم من شهرته وتعدد طرقه وأسانيده، فإن الشيخين (البخارى ومسلم) لم يدرجاه فى صحيحيهما ولم يخرجاه، ومن العلماء الذين حكموا بعدم صحته ابن حزم، قال «لا يصح أصلًا من طريق الإسناد، وما كان هكذا فليس حجة عند من يقول بخبر الواحد» ونورد بإيجاز الملاحظات التالية: (٦٠)

أ ـ من الواجب تسجيل أن متن هذا الحديث يشير إلى واقعة «التفرق» التى حدثت بين اليهود والتى حدثت بين النصارى والتى سوف تحدث بين المسلمين، وهو ما قد حدث فعلًا.

ب ـ الحديث فى مجمله لم تثبت صحته على وجه اليقين، ويوجد خلاف بين العلماء فى تصحيحه، وفى أحسن الأحوال سنده «حسن» من نمط خبر الواحد، وهذا الواحد هو محمد بن عمرو الليثى به، وهو «صدوق له أوهام خاصة فى روايته ومع ذلك تقوم عليه كل كتب الفرق والعقائد.

ج ـ بصرف النظر عن مسألة صحة الحديث أو ضعفه؛ فالتصحيح والتضعيف مسألة نسبية تختلف فيها آراء المحدثين والفقهاء. لكن ما يجب استنتاجه هنا هو أن من الخطأ الكبير الوقوع فى فخ التكفير بسبب مسألة نسبية وأمر خلافى بين العلماء،

ومن أخطاء أكثر المتكلمين في الفرق عقد وتحديد معالم الولاء والبراء، والتمييز بين الفرقة الناجية والفرق الضالة، على أساس من أمر خلافي. وهذه من أكبر الأخطاء المميتة لعلم الكلام، ولهذا تحول التنوع معه إلى تنوع مميت مهلك قائم على التكفير والإقصاء، وفشل فشلًا ذريعًا في الوصول إلى تنوع خلاق. وكيف يمكنه أن يصل لهذا وهو يقوم على التكفير للمخالف، والتبديع لكل من أتى بجديد؟! [٦١]

[١٢]

فلسفة الدين: [٦٢]

لم يغادر التفكيرُ الفلسفي قضايا الدين والمقدّس والإله، منذ نشأة هذا التفكير حتى اليوم. فليس هناك فيلسوف لم يتناول بالبحثَ والتحليل هذه القضايا ويعالجها إثباتًا أو نفيًا. وفي وقت مبكر صنّف الفلاسفةُ مباحثَهم، في «الحكمة النظرية» إلى: الإلهيات، الرياضيات، الطبيعيات...فدرسوا في الإلهيات بالمعنى الأعم الوجودَ المطلق، أي البحث عن أحوال الموجود من حيث هو موجود. فيما درسوا في الإلهيات بالمعنى الأخص وجودَ الله، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل.

١ ـ كانت الإلهيات الطبيعية تستخدم مناهج البحث العقلية في الدفاع عن الإلهيات بالمعنى الأخص والبرهنة عليها. أمّا الفلاسفة الإسلاميون من الكندي إلى صدر الدين الشيرازي، فقد استوعبت الإلهيات بالمعنى الأخص، وما يتصل بها من مباحث النبوات والوحي وغيرها، مساحة واسعة من مؤلفاتهم[٦٣].

٢ ـ اقترن اللاهوت الطبيعي باسم القديس توما الإكويني (١٢٢٤ ـ ١٢٧٤)، الذي يؤكد على إمكانية الاستدلال العقلي على كافة المعتقدات اللاهوتية، من دون حاجة للاستعانة بالوحي. واللاهوت الطبيعي يقابل اللاهوت الوحياني؛ وهو اللاهوت النقلي الذي يتخذ من الوحي طرقًا للوصول إلى المعتقدات. غير أنّ اعتماد العقل في إثبات المعتقدات يعود إلى ما هو أقدم من عصر توما الإكويني، فالفلاسفة اليونان استخدموا الأدلة العقلية في البرهنة على وجود الله.

٣ ـ إنّ قضايا الإله والدين والمقدس ما زالت حاضرة بكثافة في آثار الفلاسفة

الغربيين، منذ العصر اليونانى حتى اليوم. ولا تتطابق رؤيتهم عادة لهذه القضايا مع آراء الكنيسة ولاهوتها، ذلك أنّهم يفكرون فيها ويتأملونها فى سياق مفاهيمهم للوجود والمعرفة والقيم. فمثلًا يعترف بنيدكت سبينوزا (١٦٣٢ـ ١٦٧٧) لصديقه هنرى أولدنبرج السكرتير الأول للجمعية الملكية فى لندن، بقوله: «إنّنى أعتنق رأيًا عن الإله والطبيعة يختلف كلّ الاختلاف عن الرأى الذى يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا أعتقد أنّ الإلهَ هو. كما يقولون العلةُ الباطنة للأشياء جميعًا، ولكنى لا أعتقد أنه العلة المتعدية. وأنا أقول: إنّ كثيرًا من الصفات التى يرون، ويرى جميع الآخرين، الذين أعرفهم على الأقل. أنّها من صفات الإله. أرى أنّها أشياء مخلوقة. ومن ناحية أخرى، فإنّ الأشياء التى يرون أنّها مخلوقة. بسبب تحيزاتهم. أرى أنّها صفات للإله، ولكنهم يسيؤون فهمها، وكذلك لا أستطيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق. وهذا ما فعله كلٌّ من أعرفهم».(٦٤)

٤ ـ الدين: بعد أن أفاض الخشت فى تعريف وشرح ماهية الدين، يرى بأن إحدى مهام فلسفة الدين هى تحديد جوهر وماهية الدين، من حيث هو دين وهى تستعين على ذلك بعلوم متنوعة، لا لكى تنحاز إلى علم دون آخر، وإنما لكى نستخلص منها المعنى الكلى للدين، والجوهر المشترك الذى يسرى فى كل الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة، وطبقا لذلك قدم الخشت تعريفات العلوم المختلفة للدين، مثل؛ علم اللغة، الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، فضلاً عن تعريفات الفلاسفة مع تحليل مستفيض لكل منها، بقصد الوصول إلى تعريف كلى للدين من وجهة نظر فلسفة الدين. وهو ما وصفه ب(التعريف الاصطلاحى): الذى استند فيه إلى جملة من المعاجم اللغوية وكتب التعريفات، وينص على (أن الدين وضع إلهى، يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول.. وضع إلهى لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات).(٦٥)

وفعل الخشت الشيء نفسه فى عرضه لمعنى ووظيفة الفلسفة وبين القضايا التى تنشغل بها نحو معرفة وجود الله، طبيعته، صفاته وعلاقة الله بالعالم؛ كما تبحث فى طبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة الدينية، ودور الإيمان وعلاقته بالعقل. وتتعدد النظريات والمذاهب بتنوع موضوعات فلسفة الدين. فالمذاهب التى تبحث فى

قضايا معرفة وجود الله، تنقسم إلى مذاهب عرفانية ومذاهب لا عرفانية. تسلّم الأولى بإمكانية معرفة وجود الله أو عدم وجوده، في حين أن اللاعرفانية تنفي ذلك..[٦٦].

٦ ـ لم تبدأ فلسفة الدين كعلم دقيق من حيث الموضوع والمنهج والنسق إلا في نهاية القرن الثامن عشر في الغرب وليس قبل ذلك. وعلى الرغم من أن كثيرًا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين، سواء عند اليونان أو في الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية واليهودية في العصور الوسطى، فإن هذه المواقف لا ترقى لكي تشكل بحثًا منهجيًا ومنظمًا ونسقيًا في فلسفة الدين وفق المعنى العلمي الدقيق لفلسفة الدين. وإنما كانت تلك مواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها علم كلام أو لاهوتًا أو ميتافيزيقا في بعض الأحيان، أو نقدًا لجانب معين من الدين في أحيان أخرى. والأمر هنا كما يقول الخشت شبيه بنشأة «علم المنطق» مع أرسطو، فهو لم يخترعه من عدم، حيث كانت هناك إسهامات منطقية سابقة عليه سواء في الشرق أو الغرب، لكنها كانت إسهامات متناثرة ومختلطة بمبحث نظرية المعرفة وغيرها من المباحث الفلسفية. وجاء أرسطو فجعل المنطق مبحثًا فلسفيًا مستقلًا، ومجالًا معرفيًا محكم المنهج ومحققًا لشروط العلم.

وهو بالضبط ما فعله كانط مع فلسفة الدين، لا سيما أنه فحص الحقائق الدينية فحصًا عقلانيًا حرًا، وحلل نقديًا الدين من حيث هو دين، وتجنب طرق اللاهوت وأغراضه.

٧ ـ وعلى المستوى العربي، لم يصدر عمل أكاديمي يحدد فلسفة الدين كحقل معرفي مستقل له موضوعه ومناهجه قبل سنة ١٩٩٣م، وهو العام الذى دشن فيه الخشت كتابه «المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة»، وتلاه كتاب آخر عام ١٩٩٤، هو «مدخل إلى فلسفة الدين»، كأول مدخل أكاديمي باللغة العربية عن «فلسفة الدين» بوصفها حقلًا معرفيًا له «موضوع» و«منهج» مكتمل المعالم والتحديد المنهجي.

ويعتقد الخشت أن هذا العلم يجب أن يخرج من جدران المدرجات الجامعية إلى الرأى العام، فإذا كان الغزالي يرى «إلجام العوام عن علم الكلام»، فإن العبد الفقير

على حد قول الخشت، يرى أن فلسفة الدين يجب أن تشيع بين الناس، فهى ليست علمًا مضنونًا به على غير أهله، بل هى علم للجميع، وإذا لم تصل مفاهيمها إلى الناس فلن يتغير الخطاب الدينى. وربما يكون من الصواب الآن تحويل علوم الخواص إلى الرأى العام، أملًا فى تغيير طرق التفكير فى الدين، وتطوير لغة الخطاب ومفاهيمه، ولو على المستوى البعيد.[٦٧]

٨ ـ ينبؤنا تاريخ الفكر الفلسفى فى عالمنا العربى والإسلامى بأن هناك أكثر من مبادرة فى إطار فلسفة الدين من أبرزها؛ مساهمة المفكر الإسلامى محمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨) وأطروحته الأساسية: (تجديد الفكر الدينى فى الإسلام)، و يهمنا منها طبيعة فلسفة الدين ومحاولته «فى الارتباط بتراث الشرق الفلسفى والدينى والفلسفة الغربية على حد سواء؟ ينطلق إقبال فى تناول فلسفة الدين من مسألة أساسية: وهى؛ «إنّ روح الفلسفة هى البحث الحر، ووظيفتها استقصاء فروض الفكر الإنسانى التى لم يمحصها النقد إلى أغوارها، وقد تنتهى من بحثها إلى الإنكار أو إلى الإقرار فى صراحة بعجز التفكير العقلى البحت فى اكتناه الحقيقة القصوى». إنّ الدين يقتضى البحث العقلانى مع الحفاظ على روح الدين، فى أفق تجديد النظرة إليه.[٦٨]

كذلك لا ننسى فى هذا السبيل مساهمة الدكتور على سامى النشار فى كتابه المهم (نشأة الدين) الصادر عام ١٩٤٨ الذى يعد من بواكير الكتابات العربية فى فلسفة الدين. فقد ناقش المؤلف كيفية نشأة الأديان فى الأغوار السحيقة من تاريخ البشر؟ وعلى أى صورة لاح المقدس الغيبى فى طفولة الفكر الإنسانى؟ وإلى أى عصر من العصور البدائية الأولى نتجه؟ النشار وهو يحلل هذه الأسئلة ويناقشها يؤكد على أن الباحث عن دليل واضح وعلمى دقيق عند الحديث عن نشأة الدين، قد لا يجد ألا وثائق وآثار متفرقة وغير واضحة، أقيمت عليها مختلف النظريات والفروض والمذاهب الفكرية منذ نهاية القرن الثامن عشر إلى يومنا هذا. وتعدد النظريات وتشعبها إنما يدل أوضح دلالة على ما فى المشكلة الأصلية من عمق وطرافة، وعلى أن الحسم فى المسألة ليس بالأمر الهين. والفكرتان الرئيستان المسيطرتان على النظريات الدينية، هما فكرة التطور، وفكرة التوحيد أو الوحى الأول، وبين الفكرتين تنازع مطلق فى السيطرة

على تلك النظريات وإمدادها بالأساس التى تستند عليه. (٦٩) وحسنا فعل الدكتور الخشت وهو يعتمد كتاب أستاذنا النشار مصدرًا رئيسًا وعلى رأس قائمة مرجعياته العلمية فقد حفل كتابه (مدخل إلى فلسفة الدين) بأكثر من إحالة وبالأخص.(٧٠) عند عرض ومناقشة النظريات التطورية المعنية بتفسير ارتقاء الوعى الدينى عند الإنسان، ومحاولتها اكتشاف المنطق الذى يحرك سير الأديان عبر التاريخ.(٧١)

وبهذا الصدد يشير الخشت إلى أن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى، من فن وعلم وفلسفة، فإذا كانت حركة الحضارة الإنسانية فالمعروف أن النظريات التطورية تذهب إلى أن فكرة الله وجدت فى المجتمعات الأولى على شكل عقائد انبثقت إما من الأفراد وإما من الجماعة، وتريد هذه الفكرة القول: بأن الدين وجد فى صورة جماعية أو فردية، ولكنه فى كلتا الحالتين من عمل الإنسان. وقد حُلّت هذه المشكلة عند التطوريين على ضوء تحليلهم البارع لتطور الحياة الإنسانية نفسها، من الأدنى إلى الأعلى، أما النظرية الفطرية؛ فتذهب إلى أن فكرة الله أو الدين على العموم إنما هى فكرة فطرية، وجدت فى عقل الإنسان ولكن أوجدها فينا موجود أعلى(٧٢).

ومع بروز فلسفة الدين بالمعنى الدقيق للكلمة، التى فكّر فى دلالتها فلاسفة كبار من قبيل: كانط، وفيخته، وشلايرماخر، وهيغل، وشيلينغ، وشوبنهاور، وماكس فيبر، وجون هيك، وهابرماس، بدأ عصر جديد من الأسئلة والإجابات حول جوهر الدين بوصفه مشكلًا برأسه. فالملحد والمشكّك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين بما أن فلسفة الدين ليست فرعًا من فروع اللاهوت الدينى؛ أى ليست صياغة منهجية للاعتقادات الدينية، بل فرع من فروع الفلسفة يدرس جملة المفاهيم والمنظومات الاعتقادية الدينية مثلما يدرس ظواهر وتجليات التجربة الدينية، وأعمال العبادة والتأمُّل التى ترتكز عليها، وتنشأ منها هذه المنظومات الاعتقادية. (٧٣)

١ ـ يعد كتاب مدخل إلى فلسفة الدين فاتحة التجربة الخلاقة فقد أقدم الخشت على الاشتغال بهذا الضرب من الفروع الفلسفية المنسية مذ كان تلميذًا فى الدراسات العليا وبهذا العمل ولج مفكرنا بوابات التأليف الفلسفى بصنوفها المختلفة وفروعها المتنوعة، وكان الاختصاص بهذا الحقل والتعمق فى دراسة معضلاته يشكل لدى

الباحث تاريخا علميا فاصلا وهو تطور منهجى من جدليات علم الكلام، إلى برهان فلسفة الدين، وهو أيضًا خاصية العقل النقدى، الذى وجّه إليه النص القرآنى، وبنى عليه أحكامه، ويأتى النقد فى آياته دومًا للهوى والأهواء وعدم التعقل.

٢ ـ ثمة فصل تام بين فلسفة الدين و(علم الكلام أو اللاهوت): فالأخير تنصب وظيفته فى المقام الأول على الدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد المضادة من جهة، ومحاولة تفنيد آراء المخالفين من جهة ثانية، أما من الناحية المنهجية فالكلام أو اللاهوت يتبنى المنهج الجدلى الذى يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل. أى من نقطة (قبلية) يقينية تقوم بالسليم المطلق بصحة العقيدة، وفقا لمبدأ دوجماتى: (آمن ثم تعقل) !! ويتخذ علم العقائد (الكلام واللاهوت) من فهمه للنص الدينى معيارا للتمييز بين الحق والباطل.(٧٤)

أما نقطة الاختلاف المركزية بين فلسفة الدين وعلم الكلام أو اللاهوت؛ فى أنها ليست دفاعية ولا مشغولة بدين دون آخر، بل هى معنية بالدين ككل من حيث هو دين، وهى تسعى لتفسير التفكير الدينى من نقطة موضوعية وعقلانية خالصة، تنأى عن أى انحياز، لكنها ربما تميل فى نهاية التحليل لدين ما، بناء على أسس عقلانية محضة، لأنها تنتهج الأسلوب البرهانى، وتتجنب المنهج الجدلى أو الانفعالى، كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل، وتبدأ من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل.

٣ ـ يعتقد الخشت أن الثيولوجيا القديمة منحازة من البداية إلى النهاية وتنتهج أساليب تبريرية وجدلية وتتبنى أحكاما مسبقة فى أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين. ولذلك قضى الخشت بموت علم الكلام وفقا لواقع الحال ودواعى العصر، فأصبح لزامًا علينا الارتقاء بفكرنا الفلسفى من خلافيات العقل الجدلى إلى فضاء العقل البرهانى، لتكوين بنية معرفية جديدة وفق منهجية الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أى عن الدين بشكل عام من حيث كونه منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير فى قضايا الوجود وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث

فى الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية ونمط تطور الفكر الدينى فى التاريخ، وتحديد العلاقة بين التفكير الدينى وأنماط التفكير الأخرى، بغرض الوصول لتفسير كلى للدين، يكشف عن منابعه فى العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التى يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى، والمنطق الذى يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله. (٧٥)

ولا علاقة لفلسفة الدين بإيمان فيلسوف الدين والباحث والدارس فى هذا الحقل أو عدم إيمانه، كما هو حال المتكلم واللاهوتى فى اللاهوت وعلم الكلام. ذلك أنّ الباحث فى فلسفة الدين يفترض أن يكون محايدًا يتحرى الموضوعية، وما يقود إليه العقل والأدلة فى بحثه، فهو لا يعنيه تكريس المعتقدات الدينية، مثلما لا يعنيه نفيها. ولا يتوقف تفكيره عند حدود أو سقف معين لا يتخطاه فى بحثه، كما يفعل اللاهوتى والمتكلم الذى ينطلق من مسلمات اعتقادية، ولا يكف عن التدليل عليها من خلال الأدلة النقلية والعقلية.

فيلسوف الدين باحث يتحرّى الحقيقة، كما هو الباحث فى أى حقل من حقول الفلسفة. ربما يكون فيلسوف الدين مؤمنًا، مثل إيمانويل كانت، وكيركغورد، وبلانتنغا... وربما يكون ملحدًا، أو لا أدريًا. يقول جون هيك: «فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم الدين، وفى الحقيقة لا ضرورة لتناولها من منطلق دينى. من لا يؤمن بوجود الله، ومن لا يملك أى رأى حول وجوده من عدمه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن يتفلسفوا فى الدين، وهو ما يحدث الآن بالفعل. إذن؛ فلسفة الدين ليست من فروع الإلهيات، أى التدوين الممنهج للعقائد الدينية، بل هى من فروع الفلسفة. تتكفل فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة، والتأمّل، والمراقبة التى تبتنى هذه الأنظمة العقائدية عليها، ومنبثقة منها». (٧٦)

٤ ـ تنشغل فلسفة الدين بالقضايا المشتركة بين الأديان، مثل: (ما الدين؟ الألوهية فى الأديان، مشكلة الشر، العبادات: الماهية والوظيفة، التجربة الدينية، الوحى والنبوة، المعجزات، الحياة الآخرة، تطور الأديان) وقد خصص الخشت لكل من هذه القضايا مبحثا مستقلا، وثمة قضايا أخرى تندرج فى فلسفة الدين، المعرفة

الدينية، الدين والعلم، الدين والأخلاق، التعددية الدينية، ولعل الهرمينوطيقا واحدة من أهم القضايا التى تحظى باهتمام فلاسفة الدين فالهرمنيوطيقا حين تُستخدم فى تأويل النصوص الدينية تحرر الدينَ من سجن الماضى، وتمنحه طاقة إضافية جديدة للحضور فى العصر.

الخلاصات والملاحظات

١ ـ تأصيل المفاهيم وضبطها وتحديثها: يتضح ذلك جليا فى إعداد خرائطه الفلسفية عبر العديد من أعمال الخشت الطليعية؛ فى (فلسفة الدين والاجتماع والسياسة والاخلاق). والشيء نفسه على صعيد إعادة الاعتبار لكثير من المفاهيم المتداولة، من بينها على سبيل المثال إثبات الريادة الإسلامية فى دراسة (مفهوم الجوهر وانقسام الوعى)[٧٧] وكذلك مفهوم (الاشتباه) بأنه كلمة أو عبارة أو جملة؛ تتحمل عدة تأويلات. أو فى إيضاحه للمعانى المختلفة للوحى فى الأديان السماوية الثلاث يختلف عن الوحى فى الفيدية والبرهماتية إلخ.

ويتبدى تأصيل الأفكار والمفاهيم على نحو واضح ومحدد فى دراساته الفاحصة لمفهوم المجتمع المدنى، أثبت الخشت بأن الإسلام استبق الغرب بزمن مديد فى تعيين ماهية المجتمع المدنى تحت مسمى (الأمة) فى ظل الخلافة الإسلامية وأيضًا فى تحديد المقصود بالمجتمع المدنى، بأنه المساحة الحرة، والمنظمة بين الأسرة والدولة، وهو مجتمع حر ومنظم بشكل ذاتى، وليس بشكل خارجى، أو قهرى، وفى تحديد مفهوم المواطنة بأنه فى المعاجم الغربية يشير إلى المساهمة فى حكم دولة، على نحو مباشر، أو غير مباشر، أو للدلالة على العملية أو الحالة التى يعد الفرد بمقتضاها مواطنا، لمجرد أنه يعيش فى رحاب دولة معينة، أو ينتمى إليها إلخ. كما أشار الخشت إلى غياب هذا المفهوم فى المعاجم العربية القديمة، وكذلك فى تحديده وتمييزه بين تيارين استشراقيين متفارقين.

٢ ـ يميز كتاباته الفلسفية الطابع العملى، فالخشت الملتزم بقضايا وطنه وأمته، والمهموم بالواقع وتحدياته يهمه ابتكار الحلول العملية والآليات الإجرائية بقدر اهتمامه بالتنظيرات الفلسفية، ولذلك حاول توظيف خبراته المعرفية فى البحث

والاجتهاد عن كيفية معالجة الإشكاليات وتعيين سبل الخلاص للتغلب على نواحى القصور والخلل التى يعيشها مجتمعه، ويميز كتاباته أيضًا النزعة الإنسانية التى تعنى بحقوق المواطنة والبحث عن سبيل يحفظ للإنسان حريته وكرامته، فينقب فى ثنايا الفكر الفلسفى ويطرح قضايا يسلط الضوء على نقاط بعينها لعل عين القارئ تقع عليها ويحس بها وجدانه ويفكر فيها عقله من أجل أن يستقى من الفكر مصادر خلاصه من مشكلاته وخاصة مشكلة وجوده كإنسان له كرامته.(٧٨)

٣ ـ ليس هناك من يختلف سواء من الأكاديميين أو المعنيين بشؤون الفكر الفلسفى فى مصر والوطن العربى على أهمية مصنفات الخشت المبتكرة الداعية لتأسيس خطاب حداثى عربى قائم على منطق خلاق يسعى إلى جعل الإبداع فى النظر والعمل على رأس الفضائل الأخلاقية باعتباره القاعدة الأساسية لتغيير الواقع العربى المهين وتوفير متطلبات مشروع النهضة والتقدم صوب المستقبل. ولا بد أن يواكب هذا كله روح جديدة تَشيعُ فيها ثقافة التنمية والإنتاج وتعلو فى أجوائها مفاهيم عمل الخير الإيجابى العام، ومن أهم معاييرها؛ الحرية، واحترام حقوق المواطنة والإنصاف وتحقيق العدل الاجتماعى.

٤ ـ أما من حيث المنهج فإن الخشت بوصفه باحثا تنويريا، يتوفر على منهج نقدى تكاملى استوعب بنباهة شديدة التركيز على أهمية جودة الدورة البحثية وما تشترطه من آليات التحليل والفحص والتقييم، ويمكن إيجاز منهج الخشت النقدى فى تعويله على تحليل البنيات اللغوية وانتخاب الأنسب منها للسياق السردى، ويبدو ذلك فى ترجماته عن الإنجليزية، وفى وضعه المصطلحات الفلسفية المعاصرة وثانى ضروب منهجه النقدى يبدو فى تمكنه من قراءة البنية الفلسفية للنصوص عن المسكوت عنه وتوضيح ما التبس من أفكار وما غمض من أنساق، غير عابئ بعواقب مخالفته لسلطة الكتابات السابقة والمغايرة لرؤيته.(٧٩)

٥ ـ يقدم حسن حنفى شهادة مهمة على أهمية المنجز الفلسفى للخشت، الذى يقدم رؤية جديدة لتاريخ الفلسفة الغربية تتجاوز الصراع التقليدى منذ العصور الحديثة بين العقلانية والحسية، المثالية والواقعية، الصورية والمادية، وتتولد عنها عدة رسائل للجمع بين ديكارت وبيكون، بين ليبنتز ولوك، قبل كانط وهيوم، وبين

هيجل وماركس فيما بعد، انتقد لاهوتية ديكارت وكشف عن عقلانيته المزيفة، أو نختلف ما انتقد لاهوتية ليبنتز وشمولية هيجل وحسية وشكية هيوم. وينوه حنفي أيضًا بتميز دراسة الخشت وبفرادة موقفه الفلسفي؛ وفي هذا العصر الذي تتكاثر فيه الدراسات وتتكرر المادة العلمية تبدو هذه الدراسة التي أعدها محمد عثمان الخشت فريدة في بابها، لما تتميز به من موقف فلسفي نتفق عليه أو نختلف، وما أحوجنا إلى مثله، في موقف تعز فيه المواقف. (٨٠)

٦ ـ إن المتصفح للنتاج الفلسفي الكبير الذي أنجزه الخشت ولازال كذلك سيدرك حتمًا مدى ضخامة هذا الإرث وتنوعه، ومديات الجبهات الفكرية التي فتحها على نفسه في سن مبكرة من حياته، وهي علامة قوية على حسه الفلسفي العميق الذي بدأ يكبر شيئا فشيئا مترافقا مع تبصراته العقلية التي أثمرت ـ في مجملها ـ مؤلفات وكتابات ومحاضرات منتشرة على أصعدة كثيرة، كتابات ارتحل بها بين ضفاف مواضيع ثقافية عديدة. مصنفات تراثية وأخرى فقهية، وكتابات تناولت إشكاليات الدين وفلسفته، وأخرى عنيت بمنجزات الفلسفة الغربية في لحظتها الحديثة والتنويرية والمعاصرة، وما يثير الانتباه فيها ليس طبيعة المواضيع التي عالجها بقدر قدرتها على الترحال الفلسفي بين ضفافها، وهنا تظهر أهمية الخشت الإبداعية على تحمله لها، وهو بهذا الترحال على حد قول مؤنيس بخضرة لا يخرج عن رحلات الرشدية التي شملت الفلسفة الإغريقية خاصة شروحاته التاريخية لمعلمها الأول أرسطو وعلوم الدين وتجذره في الفقه المالكي، وحتى في ميدان الطب، أو عن هيجل في فلسفته التي ارتحلت في أعماق تاريخ الوعي البشري، بصياغات جديدة وصافية؛ إذ إن فعل الترحال الفلسفي؛ فعل لا يقدر عليه إلا الفلاسفة، ووفقا لهذه الاعتبارات يقرر الدكتور بخضرة بأن محمد عثمان الخشت أحد هؤلاء الفلاسفة. (٨١)

من هنا **فإن الإبداع الفلسفي لأعمال وكتابات ومنهج محمد عثمان الخشت يضعه في طليعة الرواد العرب في زماننا علمًا من أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ليس فقط لغزارة وتنوع إنتاجه العلمي، بل لقدراته الإبداعية في إغناء الجدليات المتبادلة بين الفلسفة والحياة، وبين الفكر والواقع؛** فلا نظر من دون عمل، ومن هنا فإن مثابرته في أبحاثه ودراساته يقترن بتفكيك الإشكاليات الراهنة بقصد الاجتهاد الأصيل في تعيين

نقاط القصور ونواحى الخلل فى فكرنا العربى الإسلامى ومحاولة ابتكار سبل جديدة قادرة على تقديم الحلول العملية ووضع آليات العلاج المناسب لإشكالياتها.

٧ ـ لقد أبدع الدكتور الخشت فى عديد من المجالات المعرفية، فلقد تخصص فى مجال الفلسفة، وخاصة فلسفة الأديان، لكن اهتماماته كانت أكبر من التخصص، فلقد أبدع فى مجال الفلسفة، يتبدى ذلك فى مؤلفاته: الميتافيزيقا بين هموم وكانط، الجوهر وانقسام الوعى، الميتافيزيقا؛ قراءات نقدية، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، الفلسفة الحديثة؛ قراءات نقدية، روجيه غارودى؛ نصف قرن من البحث، العقلانية والتعصب، الروح والتربية الروحية فى الفلسفات الغربية المعاصرة، نقد فلسفات الأخلاق الغربية، العقلانية المغلقة أو الدوجماطيقية... إلخ[٨٢].

الهوامش

(١) الدكتور محمد عثمان الخشت. العقل المغلق أو الدوغماطيقية. ملتقى ابن خلدون ـ ١٩/ ٩/ ٢٠١٠.

(٢) محمد عثمان الخشت. تفكيك الخطاب الديني التقليدي (٥) الوطن. الأحد ٢٨ ـ ٠٦ ـ ٢٠١٥.

(٣) محمد عثمان الخشت. نحو عصر ديني جديد. ص ٧٦ ـ ٧٩ ـ ٨٢.

(٤) المصدر السابق ص ٣٢.

(٥) الدكتور محمد يحى. تجديد الخطاب الديني.. ضرورة فهم المصطلح ومقاصده ـ ٢٩/ ١٢/ ٢٠٠٩ مقولة (تجديد الخطاب الديني التقليدي).

(٦) نحو تأسيس عصر ديني جديد. ص ١٣.

(٧) المصدر السابق. ص ١٦ ـ ١٧.

(٨) سورة الانعام. سورة ٧٦.

(٩) نحو تأسيس عصر ديني جديد. ص ١٣.

(١٠) المصدر السابق ص ٢٣.

(١١) المصدر السابق ص ٢٩.

(١٢) المصدر السابق ص ٣٣ ـ ٣٤.

(١٣) المرحلة الثانية: التميز بين المقدس والبشرى فى الإسلام بين النص الديني والاجتهاد البشرى.

(١٤) محمد عثمان الخشت. العقل المغلق أو الدوجماطيقية. وهم امتلاك الحقيقة المطلقة. ملتقى ابن خلدون ـ ١٩ / ٩/ ٢٠١٠.

(١٥) سورة آل عمران. آية ١٥٩.

(١٦) سورة الشورى. آية ٣٨.

(١٧) محمد عثمان الخشت. تجديد المسلمين لا الإسلام (٧) الأحد ٢٢ ـ ٠٢ ـ ٢٠١٥.

(١٨) المصدر السابق.

(١٩) الدكتور محمد عثمان الخشت العقلانية: جدل الفلسفة والدين.. موقع حريات ـ ٩ مايو ٢٠١٣.

(٢٠) العقلانية: جدل الفلسفة والدين.. مصدر سابق.

(٢١) محمد عثمان الخشت. أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، (القاهرة: درا قباء، ١٩٩٨). ص ١٩.

(٢٢) الخشت. نحو عصر ديني جديد. ص ١٦ـ ١٩.

(٢٣) أقنعة ديكارت. مصدر سابق ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢٤) الدكتورة يمنى طريف الخولى. قراءة فى كتاب الخشت نحو تأسيس عصر ديني جديد. الاهرام المسائى ـ ١٢ مارس ٢٠١٧.

(٢٥) الدكتور محمد عثمان الخشت: مفارقة.. العلمانيون احتكروا الحديث باسم الاستنارة.. ويتهمون الإسلاميين بالظلامية عمرو أبو الفضل نشر فى عقيدتى ـ ٧/ ٥/ ٢٠١٣.

(٢٦) راجع الدكتور عصمت نصار. (عقلانية بلا ضفاف) التقديم. دار الكتاب العربي. دمشق. القاهرة ٢٠١٢ ـ ص ١٠ـ ١١.

(٢٧) تجديد المسلمين ص ١٢١ ـ ١٤٨.

(٢٨) محمد عثمان الخشت. نحو تأسيس عصر ديني جديد. نيوبوك. القاهرة ٢٠١٧ ـ ص ١٢٨.

(٢٩) المصدر السابق. ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٣٠) محمد عثمان الخشت: الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية. حوار بقلم محمود كيشانه. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ـ ٠٩ يناير ٢٠١٧.

(٣١) المصدر السابق.

(٣٢) محمد عثمان الخشت: الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية. اجرى الحوار: محمود كيشانه مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ـ ٠٩ يناير ٢٠١٧.

(٣٣) الخشت. المصدر السابق.

(٣٤) الخشت. الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية. المصدر السابق. وراجع أيضًا. الخشت. نحو تأسيس عصر دينى جديد ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٣٥) الخشت. المصدر السابق.

(٣٦) الخشت. نحو تأسيس عصر دينى جديد. نيوبوك. القاهرة ٢٠١٦ ص ٩٩ ـ ١٢١ وراجع الدكتور محمد عثمان الخشت: مفارقة.. العلمانيون احتكروا الحديث باسم الاستنارة.. ويتهمون الإسلاميين بالظلامية. اجرى الحوار عمرو أبو الفضل نشر فى عقيدتى يوم ٠٧ ـ ٠٥ ـ ٢٠١٣.

(٣٧) راجع سليم الحاج قاسم. المجتمع المدنى فى الإسلام و إشكاليّات الممارسة السياسيّة. مركز دراسات التشريع الإسلامى والأخلاق ـ ٦ نوفمبر ٢٠١٣.

(٣٨) راجع الدكتور صبرى محمد خليل. مفهوم المجتمع المدنى. صحيفة الراكوبة ٩/ ٢/ ٢٠١١. وانظر وحيد عبد العال. جذور و مظاهر المجتمع المدنى فى الفكر والمجتمع الإسلامى. منتدى حوارات الفاخرية: ٢٤ / ١٠ / ٢٠١١.

(٣٩) المصدر السابق.

(٤٠) الدكتورة عبير عبد الغفار. السمات المنهجية للدكتور محمد عثمان الخشت. عقلانية بلا ضفاف. ٨٣ ـ ٨٤.

(٤١) راجع الدكتور محمود كيشانة. مفهوم المجتمع المدنى عند محمد عثمان الخشت. فيلوبريس.

(٤٢) محمد عثمان الخشت: الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية. بقلم محمود كيشانه. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ـ ٠٩ يناير ٢٠١٧.

(٤٣) محمد عثمان الخشت: الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية. المصدر السابق.

(٤٤) سورة الكافرون. آية ٦.

(٤٥) سورة يوسف. آية ١١٨ ـ ١١٩.

(٤٦) سورة البقرة. الاية ٢٥٦.

(٤٧) سورة البقرة الآية ٢٥٦.

(٤٨) نبيل الجلبى. حقوق الأقليات فى الدولة الإسلامية. الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب ـ ٠٦/ ٠٢/ ٢٠١٠.

(٤٩) راجع نص الوثيقة أو العهدة العمرية: شفيق جاسر احمد محمود. العهدة العمرية، طريق الإسلام ـ ٢٢ أكتوبر ٢٠١٤ رابط المادة: http://iswy.co/e13rfp ـ وراجع. محمود شريف بسيونى، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، المجلد الثانى، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣.

(٥٠) محمد عثمان الخشت: الإسلام الحر بين تأصيل المعنى وأحادية الرؤية. حوار اجراه محمود كيشانه. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ـ ٠٩ يناير ٢٠١٧.

(٥١) المصدر السابق.
(٥٢) محمد عثمان الخشت. تطور مفهوم المواطنة فى الفكر السياسى الغربى - شبكة أنفاس من أجل الثقافة والإنسان - ٢ فبراير ٢٠١١.
(٥٣) تطور مفهوم المواطنة فى الفكر السياسى الغربى. المصدر السابق.
(٥٤) تطور مفهوم المواطنة فى الفكر السياسى الغربى. المصدر السابق.
(٥٥) محمد كيشانة. فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة: قراءة فى كتاب محمّد عثمان الخشت. مؤمنون بلا حدود للبحوث والدراسات - ٢٠/ ٨/ ٢٠١٦.
(٥٦) الدكتور محمد عثمان الخشت. معارك الماضى وذكريات الانتقال (١) الوطن. الأحد ٠٢ - ٠٨ - ٢٠١٥.
(٥٧) الخشت. مدخل إلى فلسفة الدين. ص ٣٦ - ٣٧.
(٥٨) محمد عابد الجابرى. الفرقة الناجية»... وثقافة الفتنة! جريدة الاتحاد تاريخ النشر: الثلاثاء ١٠ نوفمبر ٢٠٠٩.
(٥٩) هاشم صالح. نقد العقل التقليدى للإسلام.. المشروع الفلسفى الكبير لمحمد أركون. الفجر نيوز - ٣/ ٢/ ٢٠٠٨.
(٦٠) الدكتور محمد عثمان الخشت. موت علم الكلام. الوطن. الأحد ٢٣/ ٨/ ٢٠١٥.
(٦١) راجع الدكتور محمد عثمان الخشت.. موت علم الكلام. الأحد ٢٣/ ٨/ ٢٠١٥.
(٦٢) وانظر الخشت أيضًا. حرب الخنادق القديمة فى علم العقائد. الوطن. الأحد ١٦/ ٨/ ٢٠١٥.
(٦٣) الخشت. مدخل إلى فلسفة الدين. ص ٣٦ - ٣٧.
(٦٤) راجع الدكتور محمد عثمان الخشت.. موت علم الكلام. الأحد ٢٣/ ٨/ ٢٠١٣.
وانظر الخشت أيضًا. حرب الخنادق القديمة فى علم العقائد. الوطن. الأحد ١٦/ ٨/ ٢٠١٥.
(٦٥) مدخل إلى فلسفة الدين.. ص ٣٨. ٤٤ وانظر موت علم الكلام. مصدر سابق.
(٦٦) الخشت. مدخل إلى فلسفة الدين. دار قباء. القاهرة ٢٠٠١. ص ١١ - ١٤.
وانظر أيضًا: عادل ضاهر، فلسفة الدين، فى: الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير: معن زيادة، بيروت: معهد الإنماء العربى، ١٩٨٨، مج٢، ص ١٠٠٠.
محمد عثمان الخشت. ذكريات الانتقال من علم الكلام إلى فلسفة الدين الحلقة الثانية. الوطن. الأحد ٩/ ٨/ ٢٠١٨.
وانظر عبد اللطيف الخمسى. فلسفة الدين فى الفلسفة الإسلامية المعاصرة: محمد إقبال أنموذجًا. مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث. ٠٣ أبريل ٢٠١٥.
(٦٧) الخشت. ذكريات الانتقال من علم الكلام إلى فلسفة الدين. مصدر سابق. الحلقة الثانية.
(٦٨) الدكتور محمود كيشانه. مفهوم المجتمع المدنى عند محمد عثمان الخشت. فيلو بريس.
راجع أيضًا. الدكتور سعيد السلمانى. قراءة فى كتاب: نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة. مركز نماء للبحوث والدراسات - ١٢ يناير ٢٠١٧.
(٦٩) الدكتور عمار على حسن. التربية الأخلاقية.. وبناء الأمم. صحيفة الاتحاد الإماراتية - ٢٣ ديسمبر ٢٠١٦.

(٧٠) الخشت. مدخل إلى فلسفة الدين. مصدر سابق ص ١٥٩ وراجع الدكتور على سامى النشار. نشأة الدين. مركز الإنماء الحضارى. ١٩٩٥ ص ٢٨.

(٧١) مدخل إلى فلسفة الدين. مصدر سابق ص ١٥٩.

(٧٢) الخشت. أخلاق التقدم ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٧٣) تاريخ مجمل لفلسفة الدين فى الغرب ص ٥٠.

(٧٤) مدخل إلى فلسفة الدين ص ٣٧.

(٧٥) المصدر السابق. ص ٣٨.

(٧٦) عبد الجبار الرفاعي: فلسفة الدين: رؤية موجزة لمفهومها واتجاهاتها ومباحثها ـ مؤمنون بلا جدود ـ ١٥ أكتوبر ٢٠١٤.

(٧٧) الدكتورة عبير عبد الغفار. السمات المنهجية للدكتور محمد عثمان الخشت. عقلانية بلا ضفاف. ٨٣ ـ ٨٤.

(٧٨) الدكتور شعبان عبد الله محمد. عاشق التأويل بين الواقع والمأمول؛ (قراءة فى فكر الدكتور محمد عثمان الخشت). كتاب عقلانية بلا ضفاف. دار الكتاب العربى ـ ٢٠١٣ ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٧٩) الدكتور عصمت نصار. عقلانية بلا ضفاف. (التقديم). ص ١٠ ـ ١١.

(٨٠) الدكتور حسن حنفى. روح الفارابى تعود من جديد. عقلانية بلا ضفاف. ص ٣٨.

(٨١) الدكتور مؤنيس بخضرة. (محمد عثمان الخشت فيلسوف الترحال والتأويل والجرأة) عقلانية بلا ضفاف. ص ٤٧.

(٨٢) الدكتورة عبير عبدالغفار. السمات المنهجية للدكتور محمد عثمان الخشت. عقلانية بلا ضفاف. ص ٨١.

د. محمد الخشت وجادامر وألعاب الفلسفة

د. ماهر عبد المحسن(*)

تمهيد

محمد عثمان الخشت هو واحد من مفكرى العربية القلائل الذين تعاملوا مع الفلسفة بروح تجديدية منفتحة، وهو من الفلاسفة الذين لا يثيرون الجدل بكتاباتهم بقدر ما يثيرون الإعجاب ويدفعون إلى التأمل. فللخشت شخصية أريحية متصالحة مع نفسها ومع الآخرين ومع العالم. ولعل هذا السبب هو الذى دفع الأستاذ الدكتور حسن حنفى لأن يصفه فى تقديم كتاب «العقل وما بعد الطبيعة» قائلًا: «فالباحث ينتمى إلى حضارة جامعة وليست مفرقة، كلية وليست تجزيئية، وكأنه سائر إلى مصالحة ثانية بين السلفية فى صورة كانط والعلمانية فى صورة هيوم حقنًا للدماء بين الإخوة الأعداء فى عصرنا الراهن».

وهو ما دفع أيضًا الأستاذ الدكتور عصمت نصار لأن يتحدث عن الخشت فى مقدمة الكتاب الذى خصص لدراسة أعمال الخشت «عقلانية بلا ضفاف» من ثلاث زوايا إنسانية: التقليد والنقد والحب[1]. وفيها يحاول نصار أن يتجاوز الدلالات السلبية لهذه المفاهيم، ليقدم صورة شفافة وناصعة لشخصية الخشت فى علاقتها بالآخرين.

ويلاحظ هنا محاولة نصار المزج بين العلمى والأخلاقى فى شخصية الخشت كما حاول حنفى من قبل المزج بين العلمى والحضارى فى ذات الشخصية. ولا شك أن ما كشفت عنه هاتان المحاولتان فى قراءة شخصية الخشت يفسر لنا التنوع الكبير والغزير فى إنتاج الخشت الذى بلغ نحو أربعين كتابًا ـ على نحو ما أورد نصار فى مقدمته ـ ما بين تأليف وترجمة وتحقيق. وهى كتابات تناولت الأديان المقارنة وفلسفة الدين، ومناهج البحث، والقضايا السياسية والاجتماعية والفقهية، كما أنه استفاد من كافة المناهج القديمة والمعاصرة فى تقديم رؤاه التجديدية المتميزة، من تحليلية إلى تاريخية إلى نقدية إلى مقارنة إلى بنيوية إلى تفكيكية إلى تأويلية.

(*) دكتوراه فى الفلسفة، جامعة القاهرة.

والحقيقة أن هذه الغزارة فى الإنتاج وهذا التنوع فى القضايا والموضوعات هو ما جعل للخشت أكثر من شخصية وأكثر من وجه، بل وأكثر من قناع إذا استخدمنا مصطلحات الخشت نفسه. فهل استطاعت الدراسات التى تناولته ـ على كثرتها ـ أن تسقط هذه الأقنعة وتكشف عما يختبئ وراءها؟

تحاول هذه الدراسة القصيرة أن تستفيد من تلك الدراسات ومن بعض كتابات الخشت لتقديم قراءة جديدة لمفكرنا الكبير. قراءة تحاول أن تقبض على البعد التجديدى فى فكر الخشت، وتكشف عن مفهومه للفلسفة الذى لم يصرح به أبدًا، لكنه يقبع داخل مؤلفاته وبين سطوره. إنه المفهوم الذى يحرك الخشت ويدفعه للتنقل أو الترحال بين المفاهيم، وبين المناهج وبين القضايا دون أن يشعر بأى مشكلة أو أى حرج. إن حرية الحركة التى منحها الخشت لنفسه فى بداية حياته العلمية، وجعلته يضع كانط فى مكان هيوم، وهيوم فى مكان كانط، وجعلته يملك الجرأة على نزع أكثر أقنعة الفلسفة الغربية صلابة ورسوخًا، وهى أقنعة ديكارت العقلية التى قامت عليها الحداثة الغربية برمتها. هذه الحرية فى الحركة ما هى فى الحقيقة ـ من وجهة نظرنا ـ إلا حرية اللعب!

فالخشت لاعب ماهر قبل أن يكون مفكرًا بصيرًا يمتلك القدرة على النفاذ إلى بواطن الأمور، فعندما تقرأ أى من أعماله يمكنك أن تعثر على النتيجة سلفًا مضمرة فى مقدماته تمامًا مثلما كشف لنا تكتيك ديكارت التأملى، وكما كشف لنا ظاهرة الاشتباه فى الفلسفة. ويؤكد هذا المعنى، وهذه الحرية الحركية، حرصه على الجمع بين المناهج جميعًا فى المؤلف الواحد مهما كان حجم المؤلف ومهما كانت بساطة القضية.

إن الخشت ليس طفلًا يلهو، لكنه شاب[٢] يجيد اللعب مع الكبار. ومفهوم اللعب فى الفلسفة يتجاوز مجرد اللهو ليصبح نشاطًا إنسانيًا جديًا يسم مجمل الأفعال الإنسانية حتى الأكثر جدية منها مثل الفن والسياسة والاجتماع. بل إن مفهوم اللعب كان أحد الموضوعات المهمة والأثيرة لدى العديد من الفلاسفة مثل شيلر وفتجنشتين وجادامر.

فإلى أى مدى يمكن تفسير أعمال الخشت من منظور اللعب؟

تنطلق فرضيتنا من أن الفلسفة عمومًا هى نوع من اللعب. ذلك لأن الفلسفة ـ على مدار تاريخها ـ كانت قراءة وتأويلًا للإنسان والعالم، والتأويل حركة، والحركة تجد أبرز تجلياتها، خاصة الحرة منها، فى ظاهرة اللعب. كما تفترض الدراسة أن الخشت يؤمن بهذا المعنى كنقطة انطلاق لأبحاثه ودراساته إن لم يكن بالوعى، فربما باللاوعى. إن كثرة اعتماد الخشت على المنهج التاريخى من ناحية والتأويلى من ناحية أخرى إنما يعنى أن المنطق الذى يحكم تفكيره ليس منطق أرسطو المتخذ شكل «إما.. أو»، ولكن منطق الخشت الخاص الذى يتخذ شكل «من ـ إلى». وهذه هى الإضافة الكبيرة التى قدمها الخشت للفلسفة، وهى الخدمة الجليلة التى أسداها للفلاسفة.

فكيف تحقق له ذلك؟

أولًا: تمارين عقلية

قبل الدخول إلى ألعاب الفلسفة عند الخشت ينبغى للعقل، وهو أداة اللعب فى الفلسفة، أن يهيئ نفسه ويقوم ببعض الرياضات المنهجية التى تمكنه من إجادة فنون اللعب.

والمنهج عند الخشت هو ـ من وجهة نظرنا ـ المفتاح الأساسى لفهم عقليته وتفسير أعماله الفلسفية على كثرتها وتنوعها. وإذا عدنا إلى كتاب «عقلانية بلا ضفاف» فسنعثر على أكثر من دراسة تناولت منهج الخشت فى التفكير والكتابة، وهى كتابات ستفيدنا كثيرًا فى الكشف عن عنصر الحركة فى أعمال الخشت، وهو العنصر الأول الذى ستتأسس عليه ألعاب الفلسفة.

ويمكن أن نلحظ هذا البعد الحركى منذ العنوان الذى يحمله القسم الأول من الكتاب «عاشق التأويل وفيلسوف الترحال» فهو عنوان يجمع بين العشق والتأويل والترحال، وهى أفعال للوعى مفعمة بالحركة على كافة المستويات: فى القلب والعقل والروح. ليس هذا فحسب بل إن هناك دراسة مستقلة بعنوان «محمد عثمان

الخشت فيلسوف الترحال والتأويل والجرأة» للأستاذ الدكتور مونيس بخضرة الذى يصف الموضوعات التى تناولها الخشت قائلًا: «وما يثير الانتباه فيها ليس طبيعة المواضيع التى عالجتها بقدر قدرتها على الترحال الفلسفى بين ضفافها... إذ إن فعل الترحال الفلسفى، فعل لا يقدر عليه إلا الفلاسفة، وعليه نعتبر محمد عثمان الخشت أحدهم»[٣].

والترحال كما يقدمه بخضرة لا يمكن فهمه إلا على أنه نوع من الحركة.. حركة بين الموضوعات، ففى الترحال الأول «فلسفة الدين»، يظهر الترحال فى عودة الخشت إلى مناقشة مسائل جوهرية فى الديانات البشرية، ومساءلة المشتغلين على قضاياها.

وفى طرحه للمناظرة العلمية التى أقامها الخشت بين جمال الدين الأفغانى ورينان حول مدى علمية كل من الديانة المسيحية والديانة الإسلامية، فى كتابه الموسوم بـ«الإسلام والعلم بين الأفغانى ورينان» نكون إزاء حركة بين الأفكار. وإذا كانت الموضوعات قد تتطلب حركة للوراء أو للأمام، إلا أن التفكير فيها وتناولها بالبحث والدرس لا يمكن أن يكون إلا فى الزمن الحاضر وهذه هى الميزة الكبرى للفلسفة أنها فعل حاضر وآنٍ، تمامًا مثل أفعال اللعب. وفى تناوله لفلسفة الدين عند هيوم كما طرحها الخشت يحدثنا بخضرة عن تحول البشرية «من الشرك إلى الإيمان»، وهو مبحث يتسق مع البنية الخاصة لمنطق الخشت المتخذ صورة «من.. إلى» وهى بنية سوف تقابلنا كثيرًا فى كتابات الخشت وفى كتابات الدارسين لفكره. وفى الترحال المسمى بـ«ديكارت وحفلة الأقنعة التنكرية» نكون إزاء حركة من الظاهر إلى الباطن، من المألوف إلى غير المألوف، وفى هذا الصدد يقول بخضرة عن كتاب الخشت حول ديكارت «عمل نعتبره قمة فى الجرأة من لدن الخشت وهو عين الفلسفة، وهنا نتذكر الوظيفة الأساسية التى خص بها هيجل الفلسفة، على أنها القدرة على تحويل ما هو مألوف فى عصر ما إلى ما هو غير مألوف، وهى وظيفة تدخل فى صناعة الدهشة على حد تعبير أرسطو»[٤].

ويرجع بخضرة قدرة الخشت على الإتيان بغير المألوف من الأفكار ومخالفته للسائد مهما كانت سطوته إلى قدرته الكبيرة على التأويل والتحكم فيه، بل إنه يعد الخشت من المؤولين الكبار فى الثقافة الإسلامية المعاصرة. والحقيقة أن استخدام

الخشت للتأويل فى العديد من دراساته إنما يرجع ـ فى نظرنا ـ إلى النية المسبقة فى قلب العلاقات المنطقية المألوفة التى يسبق فيها المقدمات النتائج، بحيث تأتى النتائج أولًا قبل المقدمات فى شكل فروض نظرية يعلن عنها الخشت صراحة فى البداية أو يضمرها فى نفسه للنهاية، وهو نوع من التفكير التكتيكى ـ كما ذكرنا سابقًا ـ لا ضامن لمصداقيته سوى الحركة الحرة للأفكار والتحلى بروح اللعب.

وفى دراسة بعنوان: «الخشت.. ووجه آخر للفيلسوف: ظاهرة الاشتباه فى الفلسفة الحديثة، يستهل د. غيضان السيد دراسته بتقديم رؤية حركية لمعنى الفلسفة باعتبارها ليست قوالب ثابتة ونظريات جامدة، بل نظريات حيوية ومواقف تفسيرية ديناميكية للكون وللحياة، ويستشهد بنص شديد الأهمية لجاك دريدا مقتبس من كتاب «صيدلية أفلاطون» يقول فيه:

«لا يكون نص نصًّا إن لم يخف على النظرة الأولى، وعلى القادم الأول، قانون تأليفه وقاعدة لعبه»(٥).

وتأتى أهمية هذا النص من تصريحه بأن التأويل نوع من اللعب الذى ينبغى على القارئ الحصيف أن يكون مدركًا لقواعده. وهو ما عناه د. غيضان عندما قسم الباحثين إلى صنفين فى الثقافة العربية: القسم الغالب وهو الذى يسلم بما هو شائع من تفسيرات الفلاسفة ثم العمل على إثبات ذلك الشائع. والقسم الآخر وهم قلة، لا يسلمون بما هو شائع، ولا يقفون عند ظاهر النص، وإنما يثابرون من أجل الوقوف على حقيقته الجوانية، وبهذا المعنى ينتمى الخشت إلى القسم الأخير خاصة فى استخدامه لمصطلح «الاشتباه» كسمة لما هو متعدد المعنى، ويحتمل أكثر من تفسير. ويطرح د. غيضان تطبيقات لظاهرة الاشتباه كما تناولها الخشت بصدد دراساته التأويلية الكاشفة لديكارت وليبنتز وهيوم. وبغض النظر عن أهمية النتائج التى توصل إليها الخشت، فإن ما يعنينا هنا، هو تلك البنية الحركية التى تتمتع بها ظاهرة «الاشتباه». فنحن ـ فى كل الأحوال ـ نكون إزاء ألفاظ أو أفكار تحتمل أكثر من معنى، وفى الغالب نكون أمام احتمالين: أحدهما ظاهر والآخر باطن، مألوف وغير مألوف، وتأتى الحركة فى الغالب ـ من قبل النشاط التأويلى للخشت ـ من الظاهر إلى الباطن، أو من المألوف لغير المألوف، فهى فى حالة ديكارت وليبنتز حركة من العقلانية إلى اللاهوتية، وعند هيوم حركة من التجريبية إلى العقلانية.

هذا ويلاحظ هيمنة البنية الثنائية فى عناوين مؤلفات الخشت، فنجد فى قائمة المؤلفات: المعقول واللامعقول فى الأديان، العلم والدين بين رينان والأفغانى، العقل وما بعد الطبيعة: تأويل جديد لفلسفتى كانط وهيوم، الاعتقاد بين الإرادة والبرهان عند وليم جيمس، الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف فى فلسفة إيتمان، العقلانية والتعصب، العقلانية المعتدلة والعقلانية المتطرفة، وفى مجال التحقيق نجد: الحسنة والسيئة لابن تيمية، التقريب والتيسير فى شرح سنن البشير النذير للنووى، الداء والدواء لابن القيم، وتمييز الطيب من الخبيث لابن أبى الديبع.

وبرغم ذلك، لا يستخدم الخشت لفظ «الحركة» كثيرًا، إلا فى المواضع التى تفرضها الضرورة البحثية والمفاهيمية كما فى كتابه «حركة الحشاشين: تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية فى العالم الإسلام» وفى استخدامه للمصطلحات العلمية والمنهجية الشائعة مثل «الحركة العلمية» و«الحركة الوضعية».. إلخ.

إلا أنه فى المقابل يستخدم ألفاظًا أخرى تنطوى على معنى «الحركة» من قبيل «تاريخ»، «تطور»، «جدل» «قراءة» كما فى مؤلفاته: «تاريخ الدين الطبيعى عند هيوم»، «تطور مفهوم المواطنة فى الفكر السياسى الغربى»، «تطور الأديان»، «جدلية الدولة العالمية والدولة القومية»، «المجتمع المدنى: جدل الحرية والتنوع والاستبداد فى النظريات السياسية»، «المنقذ من الضلال: قراءة ديكارتية»، «الميتافيزيقا» «قراءات نقدية»، «الفلسفة الحديثة: قراءة نقدية»، كما يستخدم لفظة «مقارنة» فى «مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية»، ولفظة «نقد» فى «نقد فلسفات الأخلاق الغربية»، ولفظة: تتساقط فى «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط»، وكلها ألفاظ حركية تعبر عن المناهج التى استخدمها الخشت فى دراساته، بل إن ولع الخشت بلعبة المناهج قد قاده إلى تأليف ثلاثة كتب فى مناهج البحث العلمى، هى: «فن كتابة البحوث العلمية وإعداد الرسائل الجامعية»، «كيف تكتب بحثًا علميًّا؟»، «مناهج البحث».

هذا، وقد حاول الخشت أن يخرج بالمنهج من سياق البحث الأكاديمى إلى رحاب الممارسات السياسية والاجتماعية فكتب «كيف تواجه الدول الشائعات؟»، «المشاكل الزوجية»، «المرأة المثالية فى أعين الرجال»، «فن العلاقات الزوجية»، «أخلاق وسلوكيات التقدم».

هذا، ويشدد الخشت على مفهوم وحدة المعرفة والجمع بين دراسة العلوم التطبيقية والطبيعية والإنسانية كضرورة ملحة من أجل تشكيل أسلوب للتفكير العلمى، فأساليب التفكير لا تعلمها كتب الطب أو الهندسة، بل العلوم الإنسانية التى لا تزال مناهج البحث العلمى وطرق التفكير جزءًا متأصلًا فى بنيانها. وسيرًا على المنهج نفسه الذى اصطنعه لنفسه يفرق الخشت بين المعلومة والعلم، فالمعلومة لا تصنع عالمًا، ولكن يمكن أن تصنع شريط كاسيت أو فيديو أو كتابًا، لكن الذى يصنع العالم هو طريقة التفكير العلمى، وتلك الطريقة لها خطوات وأساليب لا بد من تعلمها[٦].

وفى كل الأحوال، ثمة ارتباط بين المنهج والحركة؛ لأن المنهج هو الطريقة أو الأسلوب، حتى التفكير التأملى الخالص الذى يبدو ـ فى ظاهره ـ بعيدًا عن الحياة وعن الواقع، يتحول إلى حركة ـ وإن كانت داخلية ـ إذا ما اتبع خطوات منهجية منظمة، لكن السؤال: ألا تتعارض فكرة المنهج مع فكرة اللعب، باعتبار أن الأول يقوم على خطوات منظمة، بينما الأخير ينطوى على حركة حرة التنظيم ليس من أساسياتها؟

فى الحقيقة أن النظام ليس هو المعيار، ولكن الحركة فى حد ذاتها. هذا بالإضافة إلى أن الألعاب ـ فى الغالب ـ لا تخلو من قواعد ومن نظام، بل إن احترام هذا النظام هو الذى يضفى على اللعبة جديتها ومشروعيتها، دون أن يخل بماهيتها بوصفها ألعابًا. لكن الشىء غير المتصور هو وجود ألعاب دون حركة. كذلك لا يتصور وجود منهج دون حركة، بل إن الحركة اللعبية هى التى تضفى على المنهج مرونة وحيوية. ومن هذا المنطلق تتعدد المناهج، وتأتى أهمية كتابات الخشت من قدرته على التحرك والتنقل بين المناهج. فالمناهج على صرامتها لا ينبغى أن تكون سجنًا يحبس الباحث نفسه فيه بحجة ولائه وانتمائه لمنهج معين دون المناهج الأخرى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن حرية الحركة لا تقتصر على التنقل بين المناهج من الخارج، ولكن يمكن أن تتحقق داخل المنهج الواحد على نحو ما فعل ماركس فى قلبه للمنهج الجدلى الهيجلى، وما فعله نيتشه فى قلبه للقيم ومنظومة الأخلاق السائدة.

فكيف استطاع الخشت أن يلعب بالمناهج وبالنظريات؟

لكى نجيب عن هذا التساؤل ينبغى أن نعود إلى كتابات الخشت نفسه، خاصة مقدماته النظرية التى سبقت مؤلفاته، لنكشف عن عنصر الحركة لديه، وتنقله السلس بين المناهج.

ففى مقدمة كتابه «مدخل إلى فلسفة الدين» وهو من كتاباته الأولى ـ يحدد الخشت الغاية من الكتاب، وهى تعريف القارئ العربى ـ ولا سيما طلاب الفلسفة ـ بفلسفة الدين كمجال معرفى مستقل ومتميز، وعلاقته بالعلوم الأخرى وإيقافه على طائفة من الموضوعات التى يتناولها فلاسفة الدين، مثل: ماهية الدين، الألوهية، الوحى والنبوة، المعجزات، ماهية العبادات ووظيفتها، مشكلة الشر، الحياة الآخرة، ومنطق ارتقاء الدين.

ويوضح الخشت فى الفقرة التالية أن تقديمه لهذا الكتاب وطرحه للقضايا التى فيه إنما «بهدف إعادة التفكير العقلانى الحر فى الدين من حيث هو دين، وتكوين معرفة علمية بينية وتكوين التفكير الدينى»(٧).

ويلاحظ فى هذه الفقرة عنصر الحركة فى «إعادة التفكير العقلانى الحر» وكذا الجدل المزمع تقديمه من خلال دراسة الدين «كبنية» وهو جانب سكونى، و«كتطور» وهو جانب حركى. كما يتضح ذلك أكثر فى رغبته فى الانتقال من دائرة التفكير الأسطورى إلى دائرة التفكير العقلانى فى عبارات صريحة وواضحة باعتبارها تجسيدًا لمنطق الخشت «من... إلى» عندما يقول: «ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسة للخروج من دائرة التفكير الأسطورى فى طبيعة العلاقة مع المطلق، وحلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الاستقلال، ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار، سعيًا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة»(٨).

وفى مقدمة كتابه «الدين والميتافيزيقا فى فلسفة هيوم» وهو أيضًا من كتاباته الأولى ـ يطرح الخشت عددًا كبيرًا من الأسئلة المزمع الإجابة عنها فى الكتاب، وهى أسئلة تحتفظ بنفس الجدل الذى يسم كتابه «مدخل إلى فلسفة الدين» وهو الجدل بين «البنية» و«التطور». من قبيل: ما تلك الأسباب التى أدت إلى نشأة الاعتقاد الدينى؟ وما تلك الظروف والحوادث التى أثرت فى تكوينه وبنيته؟ وما طبيعة الحاجات النفسية التى يتجاوب معها الدين؟ وما النوازع والأهواء التى تحركه؟

إلا أن ما يستوقفنا هو أسئلته ذات البعد الحركى من قبيل: هل انسحب رفض هيوم للدين على موقفه من الميتافيزيقا التى هى بمثابة عقيدة فلسفية حول موضوعات عالم الغيب أو الماوراء أو اللامحسوس؟ إلى أى حد يمكن أن يتلاقى مشروع هيوم مع مشروع كانط؟ هل رفض هيوم الميتافيزيقا على الإطلاق، أم أنه رفض فقط الميتافيزيقا التقليدية؟

وهى الأسئلة التى تستدعى التأويل من الخشت والاستنباط من القارئ، فيقول: «تلك الأسئلة وغيرها يطمح هذا الكتاب فى تقديم الإجابة عليها، لكن ليس بالضرورة دائمًا على نحو مباشر مصرح به، وإنما أحيانًا بترك مساحة من الاستنباط للقارئ»[٩].

فالتأويل - والتأويل النقدى تحديدًا - كان هو منهج الخشت فى هذا الكتاب، ولكنه لم يكن تأويلًا خالصًا، لكنه كان تأويلًا خاصًّا اصطنعه الخشت لنفسه وسار به - فيما بعد - فى معظم كتاباته، إنه التأويل المفتوح على المناهج الأخرى، الذى يستطيع أن يستخدم أى منهج فى أى موضع من أجل خدمة أغراض الخشت البحثية. وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن التأويل عند الخشت هو منهجه الأوحد، إذا فهمناه على أنه القدرة على التلاعب الحر بالمناهج. فالمناهج أدوات، وهى بهذا الاعتبار، لا تعارض بعضها مثل المذاهب، وإنما تتكامل فيما بينها وتتضافر من أجل الوصول إلى نتيجة أو اتجاه بحثى ما. نقول ذلك إيمانًا منا بأن النتائج البحثية مهما كانت صرامتها وعلميتها تظل مجرد قراءة ضمن قراءات أخرى عديدة محتملة، كما أن هذا الفهم هو ما يتفق وماهية اللعب - خاصة عند جادامر - باعتبارها حركة حرة لا غرضية. واللاغرضية المقصودة هنا لا تعنى العبث واللامعنى، ولكن تعنى أن الأغراض البحثية هى أغراض استراتيجية وتكتيكية يقوم بها الباحث من أجل تقديم وجهة نظر جديدة ومغايرة تمامًا مثلما يقوم المصور بنقل آلة التصوير من زاوية إلى زاوية أخرى - بإرادة حرة منفردة - لا لشىء إلا لمحاولة رؤية المنظر نفسه بطريقة مغايرة فى ضوء جديد وظلال مختلفة. وفى هذا الصدد يقول الخشت: «وسعيًا وراء الخصوبة فى التأويل، عملنا على توظيف عدة مناهج أخرى، مثل المنهج البنيوى، والمنهج التاريخى، والمنهج الجدلى، والمنهج التحليلى، كل منها يتم اللجوء إليه حسبما يقتضى سياق البحث»[١٠].

وفى مقدمة كتابه الأحدث «تطور الأديان: قصة البحث عن الإله»، ـ وهو مجموعة أبحاث ودراسات قام بها على مدار عشرين عامًا ـ يؤكد الخشت أنه ماض فى نفس الدرب، وأنه مازال باقيًا على العهد البحثى والمنهجى. فهو من ناحية مازال حريصًا على تحقيق منطقه «من.. إلى» فى دراسته لعلم مقارنة الأديان، فيقول: «فإن هذه الدراسة تأمل فى توسيع أفق علم مقارنة الأديان ليتحول من مجرد علم وصفى إلى علم نقدى فلسفى، يجمع بين الوصف العلمى والتحليل الفلسفى والنقد العقلى الملتزم بمعايير المنطق، خاصة معايير الاتساق الذاتى فى البناء الداخلى للدين أو معايير الاتساق مع الواقع الخارجى»[11].

ويؤكد هذا تحقيق هذه البنية المنطقية عندما يصوغ أسئلة الإنسان الأزلية التى لا يجيب عنها إلا الدين حتى فى عصر العلم؛ وهى:

الإنسان.. من أين؟.. وإلى أين؟

العالم.. ما حقيقته؟.. وإلى أين يسير؟

الوجود.. لم كان؟.. ولِمَ لَمْ يكن بالأحرى عدمًا؟

الله.. هل هو كائن؟.. وماذا يريد منا؟[12].

ويعبّر السؤالان الأولان عن الحركة «من.. إلى» على المستوى الأفقى، بينما يعبِّر السؤالان الأخيران عن الحركة ذاتها على المستوى الرأسى. وهذا منطقى؛ لأن السؤال عن الإنسان والعالم لن يكون إلا على مستوى الحركة فى الحياة الدنيا أو الأرضية، فى حين السؤال عن الوجود والله إنما ينبغى أن يكون على مستوى الحركة من الوجود إلى العدم أو العكس فى حالة الوجود، ومن أعلى إلى أسفل فى حالة الله سبحانه وتعالى وعلاقته بمخلوقاته الأرضية.

ومن ناحية أخرى، يستمر الخشت فى التلاعب بالمناهج من خلال استخدامها جميعًا على أنحاء شتى وفى سياقات مختلفة، فيقول فى فقرة صريحة، لا لبس فيها، عن هدف الكتاب: «كما يحاول توظيف المناهج العلمية والفلسفية الحديثة فى دراسة الأديان. وقد استفاد بشكل واضح من جهود مناهج النقد التاريخى، ومناهج نقد النص، والنقد الشكلى، كما فحص واستفاد فى الوقت نفسه من جهود المدارس

التحليلية، واللاهوتيين الأحرار، والعقلانيين، ونتائج علم الاجتماع الدينى وعلم النفس الدينى... إلخ»[١٣].

كما يعبِّر فى نهاية ذات الفقرة عن حرية الحركة بين المناهج بنحو تتجسد فيه روح اللعب عندما يقول: «ولذا جاء منهجه فى البحث مركبًا من عدة مناهج جمع بينها فى توليفة علمية متوافقة، ومن هنا نجده تارة وصفيًّا، وتارة تحليليًّا، وتارة مقارنًا نقديًّا»، حسب السياق الذى يبحث فيه الموضوع الذى يتناوله[١٤].

وفى مقدمة كتابة «فلسفة الدين» وهو طبعة حديثة من «مدخل إلى فلسفة الدين» يطرح الخشت مفهومًا حركيًّا للدين يضاد به المفهوم السكونى الذى شاع فى العصر الحديث عن الدين بوصفه أفيونًا للشعوب، فيقول: «لا يمكن اعتباره أفيونًا للشعوب؛ لأن الدين ما هو إلا حركة سير الروح الإنسانى نحو الروح المتناهى، بمعنى أنه مسار الفكر الذى لا يكتفى بأن يفكر فى المادة والحس، بل يقفز إلى عالم المجرد»[١٥].

وسيرا على نفس البنية الثنائية يرصد الخشت حالة التمزق والحيرة التى يعيشها إنسان هذا العصر، الناجمة عن وجود تيارين متطرفين أصبح لهما السيادة فى الجدل الجارى على مختلف الساحات، وهما تيار التطرف العلمانى وتيار التطرف الدينى «إذ يتصرف التيار الأول وكأن الله غير موجود! بينما يتصرف التيار الثانى وكأن الإنسان غير موجود!... التيار الأول جعل إلهه المال والقوة والرفاه الاجتماعى، والتيار الثانى يفهم تعاليم الله على أنها تعاليم شكلية حرفية تتعلق بالظواهر أكثر مما تتعلق بالبواطن»[١٦].

ويحسب للخشت أنه ـ خلافًا للكثيرين من الباحثين والمفكرين العرب ـ لا ينتصر لتيار على حساب تيار، لكنه يضع يديه على أساس العلة وأوجه القصور المشتركة بينهما، ليكشف لنا عن كونها بنية مشتركة فى التفكير بغض النظر عن التيار الذى يصدر عنه هذا التفكير، رغم اختلاف أهدافهما ومنطلقاتهما الفكرية، فيقول: «وكلا التيارين ـ رغم تعارضهما ـ يشتركان دون أن يعيا فى مجموعة من السمات التى تجعل الصراع بينهما صراعًا عقيمًا، هى: الدوجماطيقية، الاستئثار بالحقيقة، نفى الآخر، قصور البصر والبصيرة، ثقافة التسلط، ثقافة التآمر، الانغلاق على نظام قيم معين

بصورة جامدة، ثقافة التبرير، عدم الرغبة فى فتح قنوات للحوار، وعدم البحث عن الأرضية المشتركة»[١٧].

وإذا كان التطرف ـ عمومًا ـ هو حركة بعيدًا عن المركز، فإن الخشت ـ ولأول مرة ـ لا يتحرك من طرف إلى طرف، وفقًا لمنطق «من.. إلى»، لكنه يقترح طريقًا ثالثًا، يعيد من خلاله الحركة من الأطراف إلى المركز باعتباره الضامن للمعنى والمنقذ للإنسان من الحيرة، وهو «الله» سبحانه وتعالى، والطريق الذى يقترجه الخشت هنا، هو «العقلانية الروحية» التى تنظر إلى العالم نظرة علمية وفق منطق السببية المرتكز على الإيمان بوجود إله وضع قوانينه ومنطقه فى الطبيعة.

ولأن الحركة المنهجية هنا، حركة جدلية، تتولد عن حركتين متضادتين فإن الخشت يستخدم هنا المنهج المقارن. لكنه يستخدمه بطريقة خاصة ومختلفة، تجعل منه منهجًا حركيًا لا يقف عند حدود إبراز أوجه التشابه والاختلاف بين الأديان، سواء أكانت سماوية أو وضعية، لكنه يبحث فى داخلها عن البعد الديناميكى، الحيوى: إنه «يبحث كذلك عن التلاقح والأثر والتأثر، والتوالد، والتطور، والانتكاس، والامتزاج، والتضمن، والهيمنة، والنسخ، والديالكتيك والتمييز بين المتغيرات والثوابت فى الأديان، وبين السلبى والإيجابى، وبين العقلانية والأسطورة، وبين الوحى والواقع، وبين الوهم والحقيقة، وبين المنطق والخرافى»[١٨].

ثانيًا: ألعاب فلسفية

إذا أردنا أن نستعين بمفهوم اللعب عند جادامر، فسنجد أن للعب عنده أهمية خاصة، فهو وظيفة أولية للحياة الإنسانية ولا يمكن تصور وجود الحضارات بدون عنصر اللعب. كما أن اللعب عنصر متضمن فى الممارسات الطقسية والدينية للإنسان. والنظر للعب عن قرب والتأمل فى بنيته من شأنه أن يكشف لنا عن ماهيته بوصفه دافعية حرة. وجادامر ينظر إلى اللعب كنشاط جاد يتجاوز مجرد التسلية وإهدار الوقت، هذا بالرغم من أن حركة اللعب تتميز بكونها لا غرضية ولا تتقيد بهدف، على نحو ما نجد فى «تلاعب الضوء» و«تلاعب الأمواج».

وبناءً على ذلك، يؤسس جادامر مفهومه للفن - خاصة الفن المعاصر - على مفهومه للعب باعتباره تعبيرًا عن الحرية من ناحية، وباعتباره نشاطًا إنسانيًا جماعيًا يتطلب المشاركة من ناحية أخرى.

وفى هذا السياق يمكننا نقل المفهوم من ميدان الفن إلى ميدان الفلسفة حتى يمكننا تفسير الكثير من التحولات الفكرية الجذرية التى قد تبدو متناقضة وصادمة فى معظم الأحيان، ولأن من شأن هذا الإجراء أن يضفى على الفكر شيئًا من المرونة والحيوية ومن ثم يصير أكثر إنتاجية وإبداعية. ولتحقيق هذا الهدف، فإننا فى هذا المقام لا نحتاج إلى عدة نظرية كبيرة، وإنما يكفينا الاستعانة بالفكرة الأساسية والأولية عن اللعب بوصفه حركة حرة.

وهى الفكرة التى عبّر عنها جادامر قائلًا:

«فمتى نتحدث عن اللعب، وما الذى يكون مقصودًا حينما نفعل ذلك؟

من المؤكد أن أول شىء هنا هو ذلك الكر والفر للحركة المتكررة باستمرار... ومن الواضح أن ما يميز حركة التراجع والتقدم هذه، هو أن لا أحد من طرفى هذه الحركة يمثل الهدف الذى سوف تتوقف عنده»[١٩].

والفلسفة - كما ذكرنا - ما هى إلا نوع من اللعب، ذلك أنها تحمل فى داخلها أهم ما يميز النشاط اللعبى، وهو «الحركة الحرة». وهى بهذا المعنى - من وجهة نظرنا - حركة عقلية داخلية يمكن أن تتحقق فى العالم عن طريق التعبير عنها فى نصوص، كما يمكن أن تظل حركة داخلية، وتعتبر فى هذه الحالة محض تأمل خالص. والفيلسوف الحق هو الذى يحيا - دائمًا - فى ظل هذه العلاقة الجدلية بين حركة الداخل وحركة الخارج. فهو إما فى حالة تأمل خالص، أو فى حالة تعبير عن هذا التأمل فى نصوص (كما عند أفلاطون وأرسطو)، أو شفاهة (كما فى حالة سقراط).

وتتبدى الخاصية اللعبية فى الفلسفة فى تحولات الفكر وانتقالاته الدائمة والمتكررة إلى ما لانهاية. فالبشرية منذ بدايتها وهى فى حالة تفكير وجدل بين الأفكار. وغياب الحقيقة المطلقة فى عالم الإنسان هو الذى يسمح بمثل هذه الحركة التكرارية التى لا تستقر على حال على نحو ما يحدث فى الألعاب.

والحقيقة أن اللعب من الممكن أن يكون موضوعًا للفلسفة، كما يمكن أن يكون بنية وتفسيرًا للفلسفة. وقد اتخذت الفلسفة من اللعب موضوعًا لها مرارًا ـ على مدار تاريخها ـ لكنها نادرًا ما اتخذت من اللعب بنية وتفسيرًا لها.

وإلى هذا الاتجاه الأخير ـ من العلاقة بين الفلسفة واللعب ـ نميل. ولتحقيق هذا الهدف الطموح، ينبغى على الباحث أن يقوم بخطوتين مهمتين: أولًا: الكشف عن البنية الفلسفية للألعاب المراد استخدامها ـ منهجيًا ـ فى التفسير. ثانيًا: محاولة قراءة النص الفلسفى فى ضوء البنية اللعبية التى تم الحصول عليها من جراء التحليل الفلسفى للألعاب. فمثلًا إذا أردنا أن نقرأ مناظرة فلسفية من زاوية لعبة الشطرنج، فينبغى علينا، أولًا، أن نكشف عن ماهية لعبة الشطرنج وبنيتها عن طريق مناهج التحليل الفلسفى المعروفة، ثم نعود لتحليل المناظرة بما يتسق والبنية الشطرنجية التى حصلنا عليها فى الخطوة الأولى.

وبهذا المعنى يمكن أن يقرأ النص وفقًا لأكثر من لعبة، وفى كل مرة نحصل على نتائج مختلفة. كما يمكن قراءة أكثر من نص وفقًا لبنية لعبية واحدة.

ونظرًا لضيق المساحة، فإننا سوف ندمج الخطوتين فى خطوة واحدة، فى حالة نصوص الخشت، بحيث نستلهم الأبنية اللعبية من نصوص الخشت ذاتها. بمعنى أننا سوف نسترشد بآرائه المنهجية التى اعتمد عليها فى كتاباته محل دراستنا لنقوم بتطبيقها على ذات النصوص، علمًا بأن الخشت لا يصرح بأنه إزاء تحليل لعبى لمناهجه أو دراساته التى كانت موضوعًا لهذه المناهج.

ونظرًا لتعدد كتابات الخشت وتشعبها، فإننا سنقصر بحثنا على ثلاثة أعمال فقط كنماذج لألعاب الفلسفة. وذلك بهدف إبراز رؤيتنا الخاصة للفلسفة بوصفها نوعًا من اللعب، وللكشف عن البنية اللعبية فى كتابات مفكرنا الكبير محمد عثمان الخشت.

والأعمال هى: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، الشائعات: أسرار التكوين وفنون المواجهة. هذا، وسيتم قراءتهم من منظور ألعاب: الأقنعة، البينج بونج، المكعبات.

١ ـ لعبة الأقنعة

فى الحقيقة أن كتاب «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط»، يعتبر هو الكتاب الوحيد الذى يصرح فيه الخشت منذ العنوان بالطابع اللعبى للفلسفة، خاصة لدى ديكارت. فاستخدامه لكلمة «أقنعة» تعنى أننا إزاء نوع من التخفى والمراوغة، أى نوع من اللعب ولا يخفى تاريخ استخدام الأقنعة فى المسرح وفى الحفلات التنكرية، فضلًا عن ألعاب الكارتون والفيديو جيم المنتشرة على الموبايلات ومواقع الإنترنت. بل إن هناك شخصيات فنية شهيرة ارتبط ظهورها بارتداء الأقنعة من أجل إخفاء شخصيتها الحقيقية، سواء لأسباب خيرة مثل باتمان وسبيدرمان، أو لأسباب شريرة مثل «القط الأسود» المصرى.

فإلى أى صنف يضع الخشت ديكارت؟

فى الحقيقة أن الخشت لم يهدف إلى إثبات خيرية ديكارت أو شريريته، فالهدف ـ على الأقل فى الظاهر ـ كان فلسفيًا علميًا، فيقول: «إن هذا البحث لا يسعى إلى عرض وشرح فلسفة ديكارت، بل يسعى للصعود من الشرح النصى إلى محاولة التأويل الفلسفى... ومن ثم فهذه ليست قراءة لفلسفة ديكارت فى علاقتها بالدين كما قرأها هو ذاته، وكما عرف خصائصها وأركانها، بل هى قراءة ـ قدر الاستطاعة ـ من سياق مختلف ومن منظور ينشد الوصول إلى ساعة العقل الأخيرة التى تجعل الأيديولوجية اللاهوتية تواجه نفسها أخيرًا وهى عارية من كل أساليبها المراوغة»[٢٠].

نعم كان الهدف علميًا، لكن استخدام الخشت لتعبير «كل أساليبها المراوغة» وهو تعبير استخدمه أكثر من مرة ـ إنما يعنى أن الخشت كان ينظر إلى ديكارت من زاوية لا أخلاقية، خاصة أنه افتتح كتابه بهذا السطر ذى الدلالة: «يدعى رينيه ديكارت أن فلسفته فلسفة الوضوح والتميز، مما يعنى أنها فلسفة واضحة الدلالة ولا تحتمل أكثر من تفسير.. فهل هذا الادعاء حقيقى؟» (الخشت، أقنعة ديكارت، ص ٧).

فالخشت هنا يضع ديكارت فى موقف «المدعى»، أى الذى يزعم شيئًا على غير الحقيقة، وهو بهذا المعنى فيلسوف غامض، يحمل فكرًا ملتبسًا لا يتناسب ودعوته عن الوضوح والتميز. لذلك استخدم الخشت مصطلح «الاشتباه» كمدخل، وكآلية

نظرية للكشف عن هذا الغموض وتوضيح ذلك الالتباس. والاشتباه كما توصل إلى معناه الخشت هو «مصطلح يدل على تعددية المعنى، ومن ثم يحدث اشتباه المعنى مما ينشأ عنه الالتباس فى فهم المراد» (المرجع السابق، ص ٩).

والحقيقة أننا نرى أن الخروج من هذا المأزق اللاأخلاقى لا يكون إلا بإعادة تأويل المفاهيم فى سياق مفاهيم اللعب. فمفهوم «الاشتباه» فى حد ذاته يمكن فهمه باعتباره نوعًا من حرية الحركة بين الدلالات والمعانى، فيمكن الأخذ بالمعنى الظاهر أو المعنى الباطن بنفس الدرجة. وبالتالى لا يُعد الفكر المشتبه فكرًا مدانًا تحت أى ظرف، بل على العكس يعد ملعبًا خصبًا لتعددية الفهم والتأويل. وليس أدل على ذلك من أن الخشت نفسه قد توصل فى نهاية الدراسة إلى أن «كل قراءة ليست مطلقة، وكل تأويل هو نسبى، وكل محاولة لإدراك النص ليست نهائية. ومع هذا ينبغى أن يستمر الاجتهاد فى القراءة وإعادة القراءة» (المرجع السابق، ص ٧٢).

إنه الاستمرار فى الحركة، وفى اللعب، فى ظل مساحة من الحرية تعبِّر عن وفرة النشاط الإنسانى روحيًّا وعقليًّا. وهى الحرية التى تمنحك القدرة على تبديل الأقنعة. فلعبة الأقنعة ليست دائمًا بغرض التدليس أو المراوغة، وإنما هى تجسيد لتعددية الأدوار التى يقوم بها الإنسان فى حياته. فكلنا يمارس حياته مرتديًا أقنعة شتى، فوجوهنا فى البيت غيرها فى العمل، وفى الدراسة، وفى الشارع، وفى المناسبات (عامة أو خاصة). والشيء نفسه ينطبق على حياتنا الداخلية، فالمزاج النفسى ليس واحدًا أبدًا، وطريقة التفكير التى يعمل بها العقل ليست واحدة كذلك. فالكتابة للعامة تختلف عن الكتابة للخاصة، والتفكير النظرى يختلف عن التفكير العملى، كما أن هناك فرقًا بين التصدى ـ عقليًا ـ للقضايا الكبرى من قبيل الألوهية والوجود والعدم، وبين معالجة المسائل الجزئية التى تملأ حياتنا اليومية.

وليس أدل على ذلك من أن الخشت نفسه لم يظهر بوصفه مفكرًا عقلانيًّا خالصًا وإنما احتفظ دائمًا بذلك البعد الدينى الإيمانى منذ البداية حتى النهاية فى كافة دراساته، حتى أنه عندما تعرض لمفهوم الاشتباه فى الفلسفة بأشكاله وأحواله المختلفة كان أميل لاستخدام لفظة «متشابه» باعتباره اصطلاحًا قرآنيًا أصيلًا استخدمه الأصوليون فى علم أصول الفقه. هذا، فضلًا عن أن شخصية الخشت الفكرية وصفت بأكثر من

صفة من قبل العديد من الباحثين، فهو الفيلسوف والفقيه فى آن واحد. وقد اعترف الخشت بميزة التناقضات التى يحملها النسق الفلسفى الديكارتى عندما قال: «وقد أدى به هذا إلى تناقضات ذاتية، ولكنها جعلته أكثر غنى بالأفكار المثمرة من أى فيلسوف منطقى، كان يمكن أن يكون» (المرجع السابق، ص ١٢).

وما يقصده الخشت بالأفكار المثمرة هو انبثاق مدرستين فلسفيتين من الثنائية الديكارتية بدلًا من مدرسة واحدة، وهما: العقلانية والتجريبية. وهو ما يؤكد ما ذهبنا إليه من حرية الحركة بين البدائل الفلسفية، بحيث يمكن للباحث أن يمضى فى أى من الطريقين، دون أن يتهم بالتدليس أو التناقض.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن ديكارت نفسه ينبغى النظر إليه كلاعب ماهر أكثر من كونه مراوغًا أو ماكرًا مدلسًا. فما قام به ديكارت فى كثير من تأملاته لا يعدو أن يكون ـ من وجهة نظرنا ـ نوعًا من اللعب الفلسفى، وهذه هى النتيجة الأهم التى أوصلنا إليها الخشت من جراء تحليلاته البارعة التى كشفت عن البعد اللاهوتى فى عقلانية ديكارت، لأنها ـ فى التحليل الآخر ـ كشف عن عنصر الحركة الحرة فى التفكير. فديكارت لم يكن يخفى الأبعاد اللاهوتية والميتافيزيقية وراء قناع العقلانية بقدر ما كان يقوم بتبديل الأقنعة بحسب السياق، ووفق الأغراض النظرية والتأملية. إن حضور الإله والشيطان الماكر كآليتين دينيتين فى تفكير ديكارت ما هو إلا صورة من صور التلاعب الحر بين ملكتى الخيال والذهن اللتين أشار إليهما كانط.

لقد استطاع الخشت أن يكشف عن الطابع اللعبى لفلسفة ديكارت فى تشبيه بليغ عندما نظر إلى ديكارت بوصفه روائيًا يضع العقدة فى بداية الرواية وهو يعلم سلفًا كيف سيحلها فى النهاية، فيقول: «ربما يكون شك ديكارت أشبه بالعقدة التى يضعها الروائى فى روايته منتقيًا من الوقائع ما يشاء، ومستبعدًا ما يشاء (الدين المسيحى، الأخلاق، النظام السياسى)، وهو يعلم مسبقًا كيف سيحل العقدة التى اختار مفرداتها فى الرواية» (المرجع السابق، ص ١٦).

فى هذه البنية السردية التى يقترحها الخشت لتفكيك النسق الديكارتى المتظاهر بالعقلانية، تكمن أهمية كتاب «أقنعة ديكارت»، فالتفكير المسبق والبناء الدرامى

المتأسس على منطق الحبكة، العقدة، الحل، هو السمة المميزة للفلسفات النسقية الكبرى على نحو ما نجد لدى أفلاطون وكانط وهيجل وديكارت. فكل فيلسوف من هؤلاء عندما كان يبنى نسقه الضخم، إنما كان فى حقيقة الأمر يؤسس لقواعد لعبه، فالنسق ـ فى هذه الحالة ـ هو نوع من اللعبة المقترحة من الفيلسوف، والتى يحرص على أن تحترم قواعدها من قبل الداخلين فيها. فالكانطية النقدية لعبة، والجدل الهيجلى لعبة، والشك الديكارتى كذلك.

غير أننا ينبغى أن نلاحظ أن لعبة الأقنعة تحديدًا، إنما تجد تحققها الأكمل فى فلسفات ما بعد الحداثة المتشظية أكثر من فلسفات الحداثة النسقية التى لا تحتمل تبديلًا كثيرًا فى الأقنعة. فيمكنك أن تجد لبارت أو فوكو أو نيتشه أكثر من وجه وأكثر من قناع، لكنك لن تجد لكانط أو هيجل أو ديكارت سوى قناع واحد أو اثنين على الأكثر.

وفى النهاية يمكننا القول إن لعبة الأقنعة ـ مثل لعبة المرايا ـ تمتد فى الزمان إلى ما لا نهاية. فالمسافة بين القناع والوجه ليست باليسيرة، بل قد تستغرق أجيالًا وأجيالًا، وهذا هو سر جاذبية النص الفلسفى الخصب المتشبع بروح اللعب. ويكفى أن الخشت لم يجد أنسب من هذا المعنى ليختتم به كتاب «أقنعة ديكارت»، مستعينًا بنص لدريدا يقول فيه: «ثم إن نصًا ليظل يمعن فى الخفاء أبدًا. وليس معنى هذا أن قاعدته وقانونه يحتميان فى امتناع السر المطوى، بل إنهما، وببساطة، لا يسلمان أبدًا نفسيهما فى الحاضر لأى شىء مما تمكن دعوته بكامل الدقة إدراكًا... من سيفطن لمثل هذا الاختفاء أبدًا؟ يمكن لخفاء النسيج بأية حال أن يستغرق، فى حل نسيجه، قرونًا»[٢١].

٢ ـ لعبة البينج بونج

أهم ما يميز لعبة «البينج بونج» هو تلك الحركة البندولية المستمرة جيئة وذهابًا. فالحركة تبدأ بضربة إرسال قوية فى اتجاه ما، ثم ما تلبث أن تعود لترتد فى الاتجاه المعاكس، وهكذا. وقد تستمر الحركة الافتتاحية بذات القوة، وقد تفقد شيئًا من قوتها تدريجيًا حتى تضعف وتتوقف، وفقًا لسير اللعب.

ويعد كتاب «فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة» مثالًا جيدًا لهذه الحركة البندولية المترددة، وتعتبر لعبة «البينج بونج» مدخلًا مناسبًا لفهم الكثير من أبنية الكتاب وأسلوب لعبه.

فى البداية ينبغى أن نتوقف عند عبارة غاندى الافتتاحية التى يضعها الخشت فى الصدارة وقبل الدخول إلى المقدمة، والعبارة تقول: «يجب أن تكون أنت التغيير الذى تتمنى حدوثه للعالم». وهى عبارة أخلاقية تعنى بالصيغة الشائعة «ابدأ بنفسك». وبغض النظر عن أن الخشت يضعها كنبراس لمواطن الدولة الحديثة، فإن الملاحظة الجديرة بالانتباه ـ فى سياق منهجنا اللعبى ـ هى النظر للذات (أنت) بوصفها حركة (التغيير). وهى حركة قوية من شأنها أن تغير العالم. والعبارة بهذا المعنى، إنما تكون بمثابة ضربة الإرسال القوية التى يستهل بها الخشت مباراته الحاسمة فى هذا الكتاب.

ومنذ السطور الأولى للمقدمة يتبدى عنصر الحركة فى مفهوم المواطنة، فهو مفهوم قد يضيق وقد يتسع، وقد يضيق ليقتصر على نخبة وقد يتسع ليشمل عدة نخب، وقد يزداد اتساعًا فيشمل كل المنتمين إلى دولة ما أو أمة، وفى أحيان قليلة ـ لا تتجاوز اليوتوبيات إلا نادرًا ـ ربما يشمل مفهوم المواطنة كل الجنس البشرى فى إطار دولة عالمية[٢٢].

وعنصر الحركة هنا هو الذى أضفى على المصطلح طابعا حيويًّا «إنه مفهوم حى يتحرك فى إطار سيرورة تاريخية مستمرة» (الخشت، فلسفة المواطنة، ص ٨).

وإذا كان التأويل هو المنهج المناسب للعبة الأقنعة، فإن المنهج التاريخى هو المناسب للعبة البينج بونج، وعن هذا المنهج يقول الخشت: «فى هذا البحث لن يتم التوقف عند مجرد التعريف الاصطلاحى لمفهوم المواطنة، بل سوف يتم تحليل تطوره وسماته ككائن حى له ماض وحاضر ومستقبل، ينشأ وينمو ويتطور، ويتراجع ويتقدم، ويقوى ويضعف، ويتداخل ويتخارج مع مفاهيم أخرى» (المرجع السابق، ص ٨).

ولأن المصطلح يتسم بالحيوية، فيلاحظ أن الخشت يفهم المنهج التاريخى المراد إنزاله على المصطلح بنحو خاص. فالتاريخ بنحو ما أورده الخشت فى الفقرة السابقة

ليس خطيًّا، بحيث يمضى فى اتجاه واحد إلى الأمام، وإنما هو تاريخ حى يتمتع بحرية الحركة فى الزمان، فيمكن أن يتقدم وأن يتراجع، أن يتداخل وأن يتخارج، أن يقوى وأن يضعف. وهى نفس سمات كرة البينج بونج التى تروح وتجىء، تقوى وتضعف، وإن كانت تظل محتفظة بخصائصها الفيزيقية ـ بحكم طبيعتها المادية ـ ثابتة دون أن ينالها التغيير. لكن الحرية والحركة والتغيير من سمات اللعبة نفسها لا من خصائص الكرة.

وإذا كانت الحركة تتطلب نقطة بداية ونقطة نهاية، فإن البداية هى العصور الأقدم فى التاريخ خاصة اليونانية والرومانية، ونقطة النهاية هى النزعة العالمية. ولما كنا إزاء حركة حرة مترددة «فقد سار مفهوم المواطنة فى بعض الأحيان بعيدًا عن النزعة العالمية حيث التأكيد على الوطن الدولة، وفى بعض الأحيان التقى مع النزعة العالمية الوطن العالم» (المرجع السابق، ص ٩).

هذا، ويختار الخشت نقطة محورية فى تاريخ المصطلح، هى القرن الثامن عشر باعتباره نقطة تحول فى طريق الإنسانية نحو مفهوم واضح ومحدد للمواطنة. فقد مر المصطلح خلال هذا القرن بمعظم التحولات، وتمخض عن ثورتين من أكبر الثورات الإنسانية اللتين انطلقتا فى قيامهما من مفهوم المواطنة، وهما: الثورة الأمريكية (١٧٧٦) والثورة الفرنسية (١٧٨٩)، وتحولت الإنسانية معهما إلى أفق مؤثر. غير أن هذه الأهمية التى يخلعها الخشت على هذه المرحلة لا تمنعه من مواصلة التحرك بحرية جيئة وذهابًا ـ على نحو ما تفعل كرة البينج بونج ـ فيقول فى هذا الصدد: «لا يجب التوقف فى تحديد مفهوم المواطنة عند مناقشات القرن الثامن عشر فقط، بل الرجوع إلى الوراء لمعرفة الخلفية التاريخية فى إطار علم تاريخ الأفكار، والتقدم إلى الأمام لمعرفة ما آل إليه المفهوم» (المرجع السابق، ص ١١).

ولأن بنية الحركة الترددية تقوم على منطق «من أ إلى ب إلى أ» فهى تتضمن بداخلها البنية الخاصة لمنطق الخشت الحركى الذى يشيع فى كل كتاباته «من... إلى» فنجد الكثير من العناوين (الأصلية والفرعية) التى يزخر بها كتاب «فلسفة المواطنة» من قبيل «مواطنون ورعايا: من روما إلى عريضة الحقوق ١٦٨٩»، «المواطنة والحداثة: من الإبستمولوجية إلى فلسفة السياسة»: «من الفكر إلى الواقع: المواطنة والثورتان

الفرنسية والأمريكية»، «الطريق إلى المواطنة فى مصر والانتقال من الكوجيتو الديكارتى إلى الكوجيتو السياسى».

وإذا كانت الحركة الترددية للعبة البينج بونج لا تقف عند البنية «من... إلى»، وإنما تتطلب حركة عكسية نكوصية إلى البداية، فإن تاريخ المصطلح يشهد بحضور هذه الحركة الارتكاسية العكسية فى الكثير من تفاصيل نشوء المصطلح وتطوره عبر التاريخ (قديمه وحديثه).

فمصطلح «المواطنة» غير موجود بالمعاجم العربية التقليدية كلها، وإنما توجد كلمات «وطن ـ توطن ـ الوطن ـ موطن...». فنحن هنا ـ وفقًا لهذه المعاجم ـ إزاء وطن دون مواطنة، أى إزاء حركة للأمام وحركة للخلف.

ولتفسير هذه المفارقة يتساءل الخشت ـ على لسان البعض ـ عما إذا كان غياب المصطلح من المعاجم العربية القديمة يعبر عن غياب المفهوم ذاته من الحياة السياسية العربية، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مصادفة لغوية؟ ويرجئ الخشت الإجابة عن مثل هذه التساؤلات إلى بحث آخر على اعتبار أن البحث الحالى خاص بمفهوم المواطنة فى الغرب فى القرن الثامن عشر.

والحقيقة أن توقف الخشت عن الإجابة على هذا التساؤل إنما يتسق وميدان لعبة الأثير وهو الفلسفة النظرية، أما محاولة الدخول إلى الواقع السياسى إنما هو ميدان آخر من اللعب ربما لا يروق له كثيرًا. فاللعب بالأفكار هو السمة المميزة للفلسفة، واللعب بالواقع هو السمة المميزة للسياسة.

وفى السياق الغربى يميز الخشت بين مفهوم «المواطن» ومفهوم «المواطنة». فالأول مفهوم «سكونى» لأنه يعبِّر عن الفرد الذى يتمتع بالحقوق السياسية ويتحمل واجبات المشاركة، والأخير مفهوم «حركى» لأنه يشير إلى فعل المواطن وعملية المشاركة نفسها، على اعتبار أن المواطن عضو فى المجتمع السياسى يتمتع بالحقوق ويقوم بواجبات العضوية. وبهذا المعنى فإن «المواطنة» هى التى تمنح «المواطن» حرية الحركة التى تجعله عضوًا فاعلًا فى المجتمع ومشاركًا بنصيب فى الحكم.

وأهم ما يميز فكرة المواطنة هو التوازن بين الحقوق والواجبات. فالمواطن هنا

يكون بمثابة اللاعب على ترابيزة «بينج بونج» يتبادل الضربات مع الدولة، فى حركة متناسقة ومتناسبة فى القوة، بحيث يدفع بواجباته الملقاة على عاتقه تجاه الدولة، ويتلقى - فى المقابل - حقوقه التى خولها له القانون من الدولة، وتفقد العلاقة توازنها عندما تضعف حركة الكرة أو تنعدم فى أى من الاتجاهين.

وتاريخ تحقق المفهوم على أرض الواقع يشهد بذلك بالتوتر فى الحركة ما بين تقدم إلى الأمام ونكوص إلى الخلف. ففى الجمهورية الرومانية كانت المواطنة (وهى حركة للأمام) قاصرة على النبلاء الذين كان لهم الحق فى دخول الجمعية التى تشرع القوانين وكذا عضوية مجلس الشيوخ، بينما تم استثناء العامة من هذه الحقوق (وهى حركة للخلف). ثم فى مرحلة تالية أعطى عددًا من العامة حق المواطنة (وهى حركة للأمام)، بينما استمر استثناء العبيد والنساء والفئات الأكثر فقرًا من هذه الوضعية (وهى حركة للخلف).

وظل الوضع نفسه مع نشوء الإمبراطورية الرومانية من خلال تقسيم الرومانيين إلى فئتين: المواطنين والرعايا، فكانت الفئة الأولى هى التى تمثل الحركة للأمام، والفئة الأخرى هى التى تمثل الحركة للخلف. واستمر الحال طوال العصور الوسطى الأوربية. وبالرغم من أن التقلبات السياسية والاجتماعية الثورية والاصلاحية قد أدت إلى صدور ميثاق الشرق الأعظم (الماجناكارتا) فى إنجلترا فى ١٢ يونيو ١٢١٥ وانطوى على نوع من الموازنة بين حقوق وواجبات المواطنين (الرجال الأحرار خاصة)، والعامة والكنيسة والملك، وكذا اتساع رقعة المشاركة فى البرلمان عام ١٢٦٥، وهى كلها حركات قوية للأمام إلا أن الحركة الارتدادية لم تختف تمامًا وإنما ظلت تلقى بظلالها القاتمة على اللعبة السياسية. وفى هذا السياق يلخص الخشت المشهد التاريخى قائلًا: «يمكن القول إن مفهوم المواطنة طوال العصور الوسطى الأوربية من سنة ٣٠٠ إلى ١٣٠٠ - رغم أنه كان يطل برأسه بين الحين والآخر خاصة فيما يتعلق بحق الوصول إلى المناصب العليا والتعبير السياسى - ظل هزيلًا، بل يمكن القول إنه كان فى حالة عامة من التراجع، حتى ظهرت «عريضة الحقوق» فى إنجلترا سنة ١٦٨٩، وتعد هذه العريضة نواة الدستور الإنجليزى بعد ذلك» (المرجع السابق، ص ٢٣).

ويلاحظ فى هذه الفقرة اكتمال البنية اللعبية المميزة لحركة البينج بونج (من أ إلى ب إلى أ)، فقد ظهر مفهوم المواطنة، خلال فترة العصور الوسطى الأوربية، ثم تراجع، ثم عاد للظهور مرة ثانية. علمًا بأنه لم يتحقق له الظهور التام فى هذه الفترة، وإنما كان دائمًا مشوبًا بالاستثناءات التى تعوق تقدمه، وتجعل من حركته توترًا وترددًا بين الاتجاه للأمام أو الاتجاه للخلف.

ويتتبع الخشت تطور المفهوم وتحققه على أرض الواقع خلال عصر الحداثة الذى تميز أيضًا بحركتين: إحداهما تقدمية إلى الأمام، والأخرى تراجعية إلى الوراء. فقد اتسم عصر الحداثة بقيمة عملية جوهرية على وضعية الإنسان فى المجتمع من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فهو صاحب الإرادة الحرة، والفاعلية فى المجتمع والسياسة والاقتصاد، بل وفى مسار التاريخ. فقد تراجعت الفاعلية اللاهوتية لصالح الفاعلية الإنسانية. كما تراجعت سلطة الملوك لحساب سلطة المواطنين. ويرى الخشت أن مفهوم المواطنة لم يكتمل من الناحية النظرية إلا سنة ١٩٤٨م بصدور «الإعلان العالمى لحقوق ـ واجبات الإنسان» فلأول مرة فى تاريخ الإنسانية، تصبح المواطنة، عبر الحريات السياسية، هى حق كل شخص فى التمتع بكل الحقوق والواجبات دون أى تمييز، كالتمييز بسبب العنصر واللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى... إلخ.

فإلى أى مدى استمرت هذه الحركة للأمام؟ وهل استمرت دون نكوص؟ تكمن الإجابة فى ملاحظة لافتة يقول فيها الخشت عن الإنجازات التى تحققت فى هذا السياق: «هذا من الناحية النظرية، أما من الناحية العملية فلا يزال أمام البشر الكثير» (المرجع السابق، ص ١١١).

ويلاحظ أن الخشت يتحدث هنا بصيغة عالمية مستخدمًا كلمة «البشر». فالأزمة ليست محلية، ولكنها تخص العالم كله. إلا أنه ـ وبوحى من حرية الحركة التى منحها لنفسه فى التنظير ـ يعود ليتساءل: «ألا تعد فكرة توصل المجتمع العالمى الآخذ فى النمو إلى دولة عالمية واحدة واتفاق على قواعد وقيم تحكم الجميع وهمًا رائعًا وجميلًا؟» (المرجع السابق، ص ١٢٤).

الإجابة لن تتأتى ـ فيما يرى الخشت ـ إلا بحركة عكسية تعمل على قلب السؤال، فيقول الخشت: «وبالرغم من ذلك، يمكن أيضًا السير فى الاتجاه المعاكس ولا سيما فى ضوء هذا الموقف الخافق، إذ يلزم السؤال: هل باتت الحاجة لحكومة عالمية أو هيئة أمم عادلة وقادرة أمرًا حتميًا؟» (المرجع السابق، ص ص ١٢٥ ـ ١٢٤).

ولأن الحركة محكوم عليها بالاستمرار دون توقف فإن الخشت يجيب على السؤال بسؤال فيقول: «قد يتساءل البعض: ألسنا نعيش حقبة من المواجهات الثقافية الجديدة؟ هذه بالطبع حقيقة لا يمكن إنكارها. ومن ثم تزداد العقبات أمام النزعة العالمية، ويظل السؤال مفتوحًا: ما حل هذا التحدى؟» (المرجع السابق، ص ١٢٥).

إن صعوبة الإجابة عن السؤال فيما يخص النزعة العالمية، هى التى جعلته يعود فى «نهاية المطاف» إلى الوطن «مصر» ليبحث عن الحل، وعن الطريق إلى «المواطنة». والحل ـ فى نظر الخشت ـ هو فى استلهام تاريخ حركة المصطلح فى أوربا بحيث يمكن تطبيقه فى مصر. والحركة التى يطالب الخشت باستلهامها هى الانتقال من الكوجيتو الديكارتى إلى الكوجيتو السياسى. فما المقصود بالكوجيتو السياسى؟

يقول الخشت: «هو أن يتحول الإنسان من «فرد» إلى «مواطن»، من موجود من أجل غيره (عبد)، إلى موجود من أجل ذاته وغيره معًا (سيد)، يتحول من وسيلة إلى غاية» (المرجع السابق، ص ١١٢).

لكن كيف يمكن تحقيق هذا التحول؟

يجيب الخشت: «ومن ثم فالطريق إلى المواطنة هو:

التفكير الحر أولًا..

ثم الإرادة الحرة ثانيًا..

ثم الفعل الحر ثالثًا..» (المرجع السابق، ص ١١٤).

ويلاحظ أن الخشت يبحث عن الحركة من الداخل (التفكير) إلى الخارج (الفعل) من خلال توسط (الإرادة)، وهى كلها عناصر ثابتة ومميزة للنشاط الإنسانى عمومًا، سواء فى اللعب أو فى الفلسفة أو فى السياسة، غير أن الشرط الذى ينبغى أن يسبق هذه

الخطوات، إنما هو توافر «الحرية»، فحرية التفكير، وحرية الإرادة، وحرية الفعل، لن تجد تحققها إلا فى الحرية الأعم والأشمل، وهى «حرية الحركة»، أى حرية اللعب.

٣ ـ لعبة المكعبات:

منذ العنوان يمكننا أن نعثر على الصلة الوثيقة التى بين كتاب «الشائعات: أسرار التكوين وفنون المواجهة» وبين لعبة «المكعبات». فمن الناحية اللغوية فإن كلمة «الشائعات» على وزن كلمة «المكعبات»، ومن ناحية البنية فإن العنوان الفرعى «أسرار التكوين...» يتماهى مع البنية اللعبية للمكعبات باعتبارها بنية تكوينية تقوم على آلية الفك والتركيب، وهى الآلية التى سوف يستخدمها الخشت كمنهج لدراسة ظاهرة الشائعات فى الكتاب.

كذلك نجد تعبير «فنون المواجهة» فى العنوان الفرعى إنما يعبر عن واحدة من أهم الخصائص اللعبة، حيث يقف اللاعب ـ دائمًا ـ فى حالة تحفز وترقب ومواجهة. وهى فى الغالب مواجهة لخصمه فى اللعبة، أو مواجهة لتحديات اللعبة فى حد ذاتها إذا كانت لعبة فردية، أو حتى مواجهة لنفسه إذا أراد أن يتجاوز نتائجه التى سبق وأن حققها سلفًا.

ووفقًا لهذه البنية، وهذا المنطق اللعبى للمكعبات، يضع الخشت القارئ منذ البداية فى حالة تأهب قصوى، وكأنه مقدم على تحد كبير أو نزال مرير، فيقول فى السطور الأولى من المقدمة: «صارت الشائعات جزءًا من السياسة، وفن الحرب، وفن الإعلام والترويج التجارى والفنى، وأساليب الصراع الاجتماعى والمهنى»[٢٣].

كما يكشف الخشت فى ذات الفقرة من المقدمة عن البعد التفكيكى فى الشائعات، وإن كان التفكيك يأتى بشكل منظم وإيجابى يهدف فى الغالب إلى إعادة البناء على نحو ما يفعل الطفل الذى يقوم بتفكيك أجزاء لعبته، ثم القيام بمحاولة تركيبها مرة أخرى، إلا أن التفكيك هنا يأتى فى شكل سلبى لا يهدف إلا إلى الهدم والتدمير، فيقول: «... يتم توظيف الشائعات بغرض تحطيم المعنويات، واصطياد الحقائق، والتغطية على الوقائع، والقضاء على مصداقية الخصم، وإيقاعه فى دائرة التفكير المضطرب، وتشويه صورته» (الخشت، الشائعات، ص ٧).

ويقترب الخشت من مفهوم اللعب فى هذا الكتاب عندما يضع أسئلة البحث فى صورة البحث عن الكيفية التى يمكن أن تواجه بها الضحية ـ سواء أكانت فردًا أم مؤسسة ـ الشائعات. فهو يبحث فى الاستراتيجيات وفى الأساليب القادرة على المواجهة: «هل من سبيل إلى الوصول إلى استراتيجيات وأساليب مهارية لمواجهة الشائعات بمختلف أنواعها، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية، وسواء أكانت حربية أم اجتماعية، وسواء أكانت فردية أم اجتماعية؟» (المرجع السابق، ص ٧).

ليس هذا فحسب، وإنما يصرح الخشت بشروعه فى استخدام منهج تكعيبى له أكثر من وجهة، بل ستة أوجه على التحديد، فيقول: «ومنهج التحليل الذى انتهجناه ليس منهجًا للتحليل من زاوية أحادية فحسب... وإنما هو منهج يعمل على الجمع بين أكثر من وسيلة للتحليل، ويحاول أن يقلب الشائعة على أكثر من وجه، ولذا فقد قام المؤلف من أجل تحقيق هذا الغرض باستنفار أكثر من علم من العلوم الإنسانية، مثل علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم السياسة، وعلم الحرب النفسية، وفن الإعلام والدعاية، الإبستمولوجيا» (المرجع السابق، ص ٨).

وبالرغم من أنه يلحق الدين والفلسفة بهذه العلوم، إلا أنه يلحقها باعتبارها تخصصه الأصيل الذى سيأتى لا محالة مباطنًا لكل أنشطته الفكرية والبحثية، أما العلوم الستة الأخرى فهى العلوم المساعدة المتغيرة التى تمثل الحركة الحرة فى ظل ثبات علمى الدين والفلسفة فى بنيته الفكرية الواعية واللاواعية على السواء.

وتأتى الفقرة التالية لتؤكد هذا المعنى عندما يتحدث عن مهمة الفلسفة باعتبارها علم التفسير الكلى، الذى هو تحليل وتركيب «تحليل الظاهرة وتفكيكها من مختلف الزوايا للوقوف على أجزائها المؤلفة لها وقوفًا يجعل كل جزء واضحًا ومتميزًا.. ثم تركيب الأجزاء تركيبًا يجعل الظاهرة فى مجموعها مفهومة تمامًا، ومن ثم يمكن الوصول إلى تصور كلى ونظرة شاملة للظاهرة» (المرجع السابق، ص ٨).

وهنا نجد تأكيدًا جديدًا لعلاقة الفلسفة باللعب عمومًا، وعلاقتها بلعبة المكعبات بنحو خاص. ويلاحظ أن الخشت فى المقدمة كان يتحدث عن العلوم واستدعاؤها دون المناهج، الأمر الذى أدى إلى غياب منهجى التفكيك والبنيوية ـ القطبين الرئيسين فى عملتى التفكيك والبناء ـ من المقدمة.

إلا أن غياب ذكر هذين المنهجين من المقدمة لا ينبغى أن يفهم على أنه مؤشر على غيابهما من الدراسة كلها؛ إذ إن طبيعة التحليل المزمع إجراؤها من قبل الخشت ينبغى أن تنطوى ـ بأى حال من الأحوال ـ على حضور أو تأثير لهذين المنهجين.

والشائعة ـ على نحو ما يوردها الخشت ـ فى التعريف اللغوى هى: «الخبر ينتشر ولا تثبت فيه» وفى الاصطلاح لها تعريفات عديدة، لكن الخشت يرجح التعريف القائل: «إن الشائعة عبارة عن رواية مصطنعة عن شخص أو جماعة أو دولة، يتم تداولها شفاهيًا أو إعلاميًا، وهى مطروحة لكى يصدقها الجمهور، دون أن تتضمن مصادرها، ودون أن تقدم دلائل مؤكدة على كونها واقعية» (المرجع السابق، ص ١٦).

والملاحظ من التعريفين أن «الانتشار» هو السمة المميزة للشائعة، أى الحركة، فالشائعة لن تكون شائعة إذا لم تنتشر بين الناس بسرعة، وبغض النظر عن وسيلة الانتشار. وهناك شروط لانتشار الشائعة يحددها الخشت فى ثلاثة؛ هى: أهمية الموضوع، والغموض، والاستعداد النفسى لتقبل الشائعة وترديدها. غير أن الشىء الدال فى الشائعات أن لها أشكال من الحركة. وفى هذا الصدد يقول الخشت: «تتراوح حركة الشائعات بين أشكال ثلاثة، هى: السرعة، والبطء، ومعاودة الظهور والاختفاء، وتأخذ الشائعة أيًا من هذه الحركات بصرف النظر عن كونها شائعة فردية أو جماعية» (المرجع السابق، ص ٢٠).

ولم يكتف الخشت بإبراز هذا البعد الحركى فى الشائعات، لكنه قام بدراسة كيفية انتقال وتوالد وتحريف الشائعات، وهى كلها صور من الحركة التى تميز الشائعات عن غيرها من الظواهر الإنسانية. وعن السؤال: كيف تنتقل الشائعات؟ يجيب الخشت: «تنتقل الشائعة من فرد إلى آخر بطريقة تتابعية فى مجموعة من التفاعلات الفردية، أى أنه فى كل محطة لا يكون هناك إلا تفاعل بين فرد وفرد آخر.. فرد ينقل الشائعة وفرد آخر يستقبلها، فالانتقال هنا يكون على شكل متوالية حسابية من (١) إلى (٢) ومن (٢) إلى (٣) ومن (٣) إلى (٤)... وهكذا» (المرجع السابق، ص ٤٩).

ويلاحظ هنا سيادة البنية الخطية فى التفاعل الفردى، بينما تهيمن البنية الشبكية

فى التفاعل المتعدد حيث تنتقل الشائعة من فرد أو أكثر إلى مجموعة، وكل فرد فى المجموعة يقوم بنقل الشائعة إلى مجموعة أخرى وهكذا. وهنا تنتشر الشائعة وفقًا لمتوالية هندسية: من (١) إلى (٢) ومن (٢) إلى (٤) ومن (٤) إلى (٨)... وهكذا.

وأهم حركة يمكن أن تميز الشائعات ـ من وجهة نظرنا ـ هى «الانحراف» أو «التحريف». فالشائعة لا تظل على نفس الصورة ونفس الحجم، وإنما تتعرض ـ أثناء انتقالها من فرد إلى آخر ـ إلى العديد من التغييرات التى تخضع لعوامل نفسية واجتماعية وثقافية، حتى أنها قد تزداد عمقًا واتساعًا، وتتضخم أثناء انتقالها مثل كرة الجليد التى تتدحرج على سطح جليدى.

وفى هذا الصدد يقول الخشت: «حقيقى أنه يتم فى كل الأحوال استبعاد بعض التفاصيل، لكنه يتم فى الوقت نفسه ـ فى كثير من الأحيان عند وجود ظروف ملائمة ـ إضافة كثير من التفاصيل الأخرى حسب التكوين النفسى والاجتماعى والمعرفى للراوى، بل ربما تولَّد الشائعة أثناء سيرها وانتقالها شائعات أخرى مدعمة ومؤازرة لها» (المرجع السابق، ص ٥٨).

لكن كيف قام الخشت بتفكيك الشائعة وإعادة بنائها من جديد وفقًا للعبة المكعبات؟

يقوم كتاب «الشائعات» فى كل تفاصيله على التحليل والتقسيم، فالكتاب ينقسم إلى فصول، والفصول تنقسم إلى مباحث، والمباحث تنقسم إلى نقاط.. وهكذا وقد حاولنا أن نعثر على البنية الثابتة التى تحكم تنظيم الكتاب، خاصة البنية التكعيبية التى وجدناها فى استخدامه للمناهج، إلا أن مسعانا قد خاب، وأخفقت محاولاتنا فى الوصول إلى هذه البنية. ففصول الكتاب ـ على سبيل المثال ـ سبعة بدلًا من ستة، ومباحث الفصل الثالث سبعة أيضًا، والرابع ثلاثة، والخامس عشرة، والسادس اثنان، والسابع أربعة. ولم تتحقق البنية التكعيبية (السداسية) سوى فى الفصلين الأولين، وهذا بالطبع لا يكفى للقول بأن الخشت كان يميل لاستخدام هذه البنية، كما أنه يعد مؤشرًا قويًا على أن الخشت لم يعمد إلى استخدام المهارات اللعبية فى هذا الكتاب مثلما فعل فى كتاب «أقنعة ديكارت». وهو الموقف نفسه فى كتابه «فلسفة

المواطنة». وهذا يعنى ـ فيما نرى ـ أن الخشت فى مرحلة مبكرة من حياته ـ المرحلة التى كتب فيها «أقنعة ديكارت» و«تأويل جديد لفلسفتى كانط وهيوم» إنما كان يمارس اللعب الفلسفى بوعى من أجل تحقيق أغراض بحثية جديدة وغير مألوفة، ولكن فى المراحل العمرية المتأخرة بدأ الخشت يتخلى عن روح اللعب ويتعامل بنحو أكثر جدية وانتظامًا ـ علمًا بأن الجدية لا تتعارض مع اللعب كما أوضحنا من قبل ـ إلا أن القراءة التأويلية المدققة لكتابات الخشت ـ قديمها وحديثها ـ من شأنها أن تصل بالقارئ إلى النتيجة نفسها، وهى أن الخشت يمارس ألعاب الفلسفة بشكل مستمر، أحيانًا بوعى وأحيانًا أخرى دون وعى.

وهنا نعود لسؤالنا كيف قام الخشت بعمليتى التفكيك والتركيب للشائعات؟ يلفت الخشت النظر «فى السطور الأولى من الفصل الخامس «منهج تحليل الشائعات» إلى أهمية استخدام المنهج التحليلى للشائعة كخطوة أولى نحو تفنيدها، ويفهم الخشت التحليل باعتباره نوعًا من التفكيك، فيقول: «والتحليل فى معناه الأعم، هو عملية تفتيت عقلى أو فعلى لكل ما إلى أجزائه المؤلف منها، ويقوم التحليل ـ منطقيًا ـ على تقسيم الموضوع الجارية دراسته إلى أجزائه المكونة يكشف عن بنيانه، وتقسيم ظاهرة معقدة إلى عناصر أبسط يمكن الباحث من فصل الجوهرى عن غير الجوهرى فيها، ومن تحويل المركب إلى بسيط» (المرجع السابق، ص ٨٥).

وفقًا لمنهج التحليل ـ كما فهمه الخشت ـ استطاع أن يكشف عن عشرة جوانب مقترحة، يقابل كل جانب منها جانبًا من جوانب أى شائعة، وهى على الترتيب: مصدر الشائعة، توقيت الشائعة، موضوع الشائعة، جمهور الشائعة، الطريق الذى سارت فيه الشائعة والتحريف الذى أصابها، مدى مصداقية الشائعة، نقاط الضعف التى يمكن دحضها، الخلفيات النفسية الكامنة وراء التقبل والترديد، أهداف الشائعة، النقاط التى يمكن توظيفها لصالحنا.

وإذا اعتبرنا أن ذلك هو الجانب التفكيكى فى تناول الخشت للشائعات فإن محاولته تقديم منهج يساعد الأفراد على التمييز بين الخبر الحقيقى والشائعة المزيفة تعتبر هى الجانب البنائى فى الدراسة. ويبنى الخشت هذا المنهج على أساس من منهج الشك الديكارتى البناء الذى يختلف عن «الشك المطلق» الذى لا يروم إلا

الشك ولا يصل إلا إلى حالة من «اللا أدرية». وفى هذا الصدد يقول: «أما الشك المنهجى فى القص والأخبار المتداولة فهو خطوة ضرورية فى أى منهج علمى صارم وظيفته الوصول إلى المعارف الصادقة، والوقوف على أرضية اليقين، وتحرير العقل من الأوهام» (المرجع السابق، ص ٨٧).

ورغم استعانة الخشت بالشك المنهجى الديكارتى الصارم، إلا أنه لم يشأ أن يقدم منهجًا جامدًا، فترك مساحة من حرية الحركة لمن أراد استخدام هذا المنهج فى تحليل الشائعات والأخبار الكاذبة، فيقول: «فإذا كان من الضرورى تحليل أية شائعة وفق الجوانب العشرة السابقة فإنه ليس من الضرورى أن تنطبق عليها كل المعايير المذكورة تحت كل جانب، بل بعضها فحسب، فضلًا عن أن بعض المعايير ينطبق على الشائعات الفردية فقط، وبعضها الآخر ينطبق على الشائعات الدولية فحسب، ولذا فإن إنزال المعايير على الشائعة يحتاج إلى قدر من المرونة والذكاء» (المرجع السابق، ص ٨٨).

ثالثًا: أسرار اللعب

اعتاد الممثلون فى العروض المسرحية على أن يخلعوا أقنعتهم فى نهاية كل عرض ويكشفوا عن وجوههم الحقيقية لتلقى التحية من الجمهور على نحو ما جرى العرف المسرحى فى تلك العروض. وفى بعض الأفلام السينمائية الحديثة تم استحداث تقليد جديد يختم به المخرج فيلمه، وذلك باستعراض بعض المشاهد ـ مع تترات النهاية ـ أثناء تصويرها للكشف عن الأخطاء التى وقع فيها الممثلون أثناء آدائهم لهذه المشاهد، أو للإفصاح عن بعض الحيل الفنية التى لجأ إليها المخرج طيلة أحداث الفيلم، وذلك بهدف تحقيق شىء من الطرافة والمتعة للمشاهد وكذا إطلاعه على حجم الجهد المبذول فى العمل. وفى السيرك يحلو لبعض محترفى الألعاب السحرية أن يكشف عن سر بعض هذه الألعاب، ويقدمها هدية للجمهور غير المتخصص لأدائها بنفسه أمام أطفاله أو أصدقائه.

وجريًا على نفس هذه الأعراف والتقاليد نجد لزامًا علينا أن نكشف بعض أسرار اللعب فى هذا البحث. فقد بدأت علاقة كاتب هذه السطور بالأستاذ الدكتور محمد

عثمان الخشت فى منتصف التسعينيات من القرن الماضى بقسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة، وهى علاقة تلميذ بأستاذ، حيث درّس لنا مادة فلسفة الدين والمصادر الفلسفية. وكانت كتبه المقررة على الطلبة فى ذلك الوقت بمثابة بوابة سحرية لعالم جديد لم يألفه التلميذ. حدث ذلك على وجه الخصوص مع كتابيه: «أقنعة ديكارت العقلية تتساقط» و«العقل وما بعد الطبيعة: تأويل جديد لفلسفتى كانط وهيوم». وكذا كتاب «فلسفة الدين».

فمن خلال الكتاب الأخير استطاع أن يفهم الدين ـ لأول مرة ـ بنحو عقلانى بنائى متماسك، وهى منهجية تخالف المفهوم العاطفى المتوارث والشائع للدين.

أما الكتابان الأولان فقد كانت لهما مكانة خاصة لدى التلميذ المبتدئ، القادم من كلية الحقوق (غابة النظريات المتعارضة والآراء المتشابكة)، بحثًا عن اليقين الفلسفى الثابت، فقد استوقفت التلميذ هذه الجرأة على الحركة والتنقل بين المدارس الفلسفية بحرية لا تتناسب وصرامة البحث الأكاديمى.

حمل التلميذ هذه الفكرة بداخله لسنوات طوال، توقف أثناءها عن متابعة إنتاج أستاذه، وانخرط فى دراساته العليا فى مرحلتى الماجستير والدكتوراه، ليقرأ لأول مرة عن مصطلح «اللعب» ضمن المباحث الفلسفية عندما اتخذ جادامر موضوعًا لرسالة الماجستير. وجادامر يربط اللعب بالفن بطريقة جديدة ومدهشة فى كتابيه «الحقيقة والمنهج» و«تجلى الجميل ومقالات أخرى».

ولأن التلميذ كان بداخله الميل لمقاربة الموضوعات الفلسفية بأساليب جديدة تختلف عن المقاربات الأكاديمية الصارمة، فقد أخذ على عاتقه أن يكشف عن هذه الأساليب من خلال الفلاسفة والمفكرين الذين يتناولهم بالبحث والدرس، فى محاولة طموحة لصياغة نوع من الكتابة الفلسفية الحيوية التى يمكن أن يستوعبها المتخصص وغير المتخصص. فكشف عن البعد «الحياتى اليومى» فى كتابات محمود رجب وفتحى التريكى فى بحثه الذى كتبه عن الأول بعنوان «جماليات الصورة المرآوية عند محمود رجب»، وبحثه الذى كتبه عن الأخير «من الفلسفة المفتوحة إلى ميتافيزيقا الحياة اليومية: قراءة فى فكر فتحى التريكى». وحاول أن يبحث عن التجديد فى لغة

الفلسفة فوجد أنه لن يتحقق إلا بمحاكاة اللغة الأدبية وأن السبيل إلى ذلك هو بإحلال «الصورة» محل «التصور» وكتب عن ذلك فى خاتمة كتابه «مفهوم الوعى الجمالى فى الهرمينوطيقا الفلسفية عند جادامر»، كما جعل الصورة هى موضوع كتابه الأخير «جماليات الصورة فى السيميوطيقا والفينومينولوجيا».

وعندما أقدم - بعد كل هذه السنوات - على كتابة بحث حول أستاذه دكتور محمد عثمان الخشت، تردد كثيرًا قبل الكتابة، خاصة أن هناك العديد من الدراسات السابقة التى تناول فيها الباحثون مؤلفات الخشت من أكثر من زاوية خاصة فى الكتاب المعنون بـ«عقلانية بلا ضفاف» الذى رجعنا إليه فى أكثر من موضع فى هذا البحث. وكان التحدى بالنسبة للتلميذ أن يقدم شيئًا مختلفًا عن أستاذه الدكتور الخشت، وفى الوقت ذاته يمثل كشفًا جديدًا فى فكر الخشت وإضافة للفلسفة غير الأكاديمية التى يرمى إلى تحقيقها.

وهنا أضاءت فى عقل التلميذ الأنوار التى تلقاها عن أستاذه فى بداية المرحلة الجامعية، فعاد لقراءة كتبه القديمة التى سبق أن درسها فى هذه الفترة، وكذا كتبه الحديثة التى كان قد توقف عن متابعتها، وذلك فى ضوء الأفكار التى كونها من جراء دراسته لجادامر، ليكتشف نقطة التقاء جوهرية بين الفيلسوف الأوربى والفيلسوف العربى تصلح مدخلًا جيدًا لإعادة قراءة الخشت من ناحية، وإعادة قراءة الفلسفة عمومًا من ناحية أخرى، وهو مدخل «اللعب».

فاللعب عند جادامر هو نوع من الحركة اللاغرضية الحرة على ما تتبدى فى تلاعب الأضواء وتلاعب الأمواج، وللعب سمات محددة أهمها الجدية، والخضوع للقواعد، والمشاركة، وهى سمات يمكن الكشف عنها داخل النشاط الفلسفى؛ لأنها - بالأساس - سمات للنشاط الإنسانى الحى والواعى.

ولم نشأ فى هذا البحث التعرض لأفكار جادامر بتوسع نظرًا لضيق المساحة. وعلى ذلك آثرنا استخدام الأفكار العامة لجادامر حول مفهوم «اللعب» دون التعمق، واستعضنا عن ذلك بالرجوع إلى أفكار الخشت ذاتها لإعادة صياغة المفهوم على النحو الذى يخدم أغراضنا البحثية حول مؤلفاته.

والسر الأخير الذى نبغى الإفصاح عنه هو أن التلميذ ـ ربما متأثرًا بأستاذه دون وعى ـ كان يمارس التفلسف فى أبحاثه السابقة بطريقة أشبه باللعب؛ حيث كان يمنح نفسه حرية التحرك بين النظريات والمفاهيم والمناهج من أجل الوصول إلى نتائج غير مألوفة، وهى الطريقة نفسها التى كان يتعامل بها الخشت منذ كتاباته الأولى.

وبهذا المعنى يمكننا القول إن هذا البحث الذى بين أيدينا لا يعدو أن يكون نوعًا من اللعب الفلسفى، حاول فيه الباحث أن يخضع أفكار الخشت لتصور مسبق، بحيث يصل إلى نتيجة معلومة سلفًا، وهى أن الخشت لم يكن فيلسوفًا أكاديميًا بقدر ما كان لاعبًا ماهرًا بالأفكار. ولا نعتبر ما قمنا به قراءة تعسفية، ولا أى قراءة فلسفية أخرى لأى نص فلسفى، ما دامت تمضى بالمنطق اللعبى الحر ذاته.

فقط نحن فى حاجة إلى تنظير متعمق فى اتجاهين: فلسفة الألعاب، وألعاب الفلسفة، بحيث يمكننا التحرك بحرية داخل السياقات الفلسفية على تعددها وتنوعها. ونحن نعتبر أن هذا البحث، مجرد بداية لاتجاه نظنه جديدًا، يمكن أن يسهم بدور كبير فى إخراج الكتابة الفلسفية من الدائرة الأكاديمية الجافة والضيقة وإدخالها إلى دائرة أكثر رحابة واتساعًا، وهى دائرة الحياة والحركة، ومن ثم «اللعب».

الهوامش

(١) انظر: د. عصمت نصار، مقدمة كتاب «عقلانية بلا ضفاف» (دمشق ـ القاهرة: دار الكتاب العربي، سنة ٢٠١٣م)، ص ٩ ـ ١٢.

(٢) وصف أ. د. حسن حنفي، محمد عثمان الخشت «بالباحث الشاب» في مقدمته لكتاب «العقل وما بعد الطبيعة» نظرًا لصغر سنه في وقت كتابته للمقدمة عام ١٩٩٠، وقد آثرنا استخدام هذا الوصف هنا لأن الخشت بدأ الكتابة والنشر في مجال الفلسفة في مرحلة مبكرة من حياته، ولأن روح الشباب مازالت تسري في كتاباته حتى الآن.

(٣) أ. د. مونيس بخضرة، «محمد عثمان الخشت فيلسوف الترحال والتأويل والجرأة»، في كتاب «عقلانية بلا ضفاف»، ص ٤٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٥) جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨م)، ص ٧٢ ـ (نقلًا عن د. غيضان السيد علي، «الخشت.. ووجه آخر للفيلسوف: ظاهرة الاشتباه في الفلسفة الحديثة»، كتاب «عقلانية بلا ضفاف»)، ص ٦٧.

(٦) د. شريف مصطفى، «الخشت ورؤية إسلامية مختلفة لتطورات الثورة المصرية»، في كتاب: عقلانية بلا ضفاف، ص ٢٢٠.

(٧) د. محمد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م)، ص ٨.

(٨) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٩) د. محمد عثمان الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م) ص ١٠.

(١٠) المرجع السابق، نفس الموضع.

(١١) د. محمد عثمان الخشت، تطور الأديان: قصة البحث عن الإله (نيوبوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧م).

(١٢) المرجع السابق، ص ٨. ١٣ ـ نفس المرجع، ص ٩.

(١٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

(١٤) د. محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للتعليم المفتوح، ٢٠١٥م)، ص (هـ).

(١٥) المرجع السابق، ص (و).

(١٦) نفس الموضع.

(١٧) المرجع السابق، ص (ط).

(١٨) هانز جورج جادامر، تجلي الجميل ومقالات أخرى، ت: د. سعيد توفيق (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ١٩٩٧م)، ص ص٩٨ ـ ٩٩.

(١٩) د. محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط (القاهرة: دار الثقافة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١م)، ص ١٦ ـ ١٧.

(٢٠) جاك دريدا، مرجع سابق، ص ١٣ (نقلًا عن د. محمد عثمان الخشت، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، ص ٧٢).

(٢١) د. محمد عثمان الخشت، فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٤م)، ص ٧.

(٢٢) د. محمد عثمان الخشت، الشائعات: أسرار التكوين وفنون المواجهة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٤م)، ص ٧.

تنظير الذات في تنظير الغير
دربة التفكير في منظومة البروفسور الخشت

أ.د. محمود حيدر(*)

ما وجدت أنسب من سؤال التنظير وأنا في معرض التساؤل عن ماهية وهوية التفكير عند البروفسور محمد عثمان الخشت. ما حملني على ذلك فَرَضيةٌ تفيد: أن كل مقروءٍ يستحث على السؤال، ويرسم بسؤاله أفقًا لجواب ما، يتخذ منزلًا له في مشاغل الفكر. والمقروء في أعمال الخشت هو على هذا النحو. اعتناء بسؤال يضمر إجابة، وإجابة لا غاية لها سوى توليد السؤال وتجديده. تعاون جدلي من السؤال إلى الجواب وبالعكس. ففي هذا المنفسح بالذات تروح تتشكَّل بنيةٍ التفكير وتُعتَلَنُ ماهية المفكر وهويته. متى أحرز المقروء هذه الخصائص صار حقلًا للنظر والتبصُّر والتساؤل. وبوساطة هذه العناصر الثلاثة مجتمعة، يُستدعى سؤال التنظير من أجل أن يخصِّبَ الحقل الذي تولد منه الأفكار. أما تنسيب سؤال التنظير إلى أعمال البروفسور الخشت فهي إعراب عما تناهى لي من دربته في التفكير. وما كنت لآخذ بهذا التوصيف لولا أن سؤال التنظير الذي افترضتُه عنوانًا لهذا البحث هو أحد التمثُّلات البيِّنة لمنظومته المعرفية.

ثمة إذن، صلة وصل وثقى بين استفهام المقروء واستفهام القارئ. والاستفهامان متحدان ولا ينفصل أحدهما عن الآخر. ذلك بأنهما يتعلقان بقضية واحدة ويفضيان إلى نتيجة مشتركة. فما يستهدفه سؤال التنظير والتساؤل حوله هو في الحال عينه تمهيد لمنفسحات تفكير تستحثّ على تظهير أسئلة لم تُسأل بعد، أو على أسئلة سُئِلت من قبل ولمّا يُجَب عليها. ما يعني أننا بإزاء ممارسة تفكيرية مركبة تعاين كوامن الانسداد الحضاري بغية التعرُّف إليها، وفهمها، والعمل على ترتيب هندسة معرفية هادية إلى أفق حضاري نهضوي جديد.

(*) مفكر وأستاذ محاضر في الفلسفة والإلهيات، ورئيس مركز دلتا للأبحاث المعمّقة ـ لبنان، ومدير التحرير المركزي لفصلية «الاستغراب».

لو أطللنا على أعمال الخشت لَلاحَظْنا كيف أنه يستمع إلى خطبة العرب وخطبة الغرب بأذن واعية ثم أن يقرأهما بعناية من أجل أن يقف على ما يختزن فى كل منهما من مسائل ومشكلات. وأميل إلى القول إن الرجل لما كتب على نفسه متاخمة الغرب انطلاقًا من خصوصيته العربية والإسلامية، كان يدرك أن الحداثةَ لغةٌ من قبل أن تكون بنيانًا حضاريًا. وأن لغة الغرب هى عقل أهل الغرب، وكل ما يعرب عن مذاهبهم وميولهم وأهوائهم. ولمَّا قَصَد إلى فهمها فلثلاثة دواعٍ: أولًا، ليفيد من اختباراتها ومعارفها، وثانيًا، ليعاين ما استتر منها من مزالق.. وثالثًا، ليقف على مآلات الحداثة بعدما آل أمرُها إلى ظلامية السلطة الكولونيالية ومظالمها.

فالتنظير بالمعنى الذى نقصده فى منظومة البروفسور الخشت، هو التبصُّر فى المحتجب من أحوال الذات وأحوال الغير. وتاليًا، النظر إلى أقصى حدود الأشياء والأحداث والكلمات بغية التعرُّف على ما بها عليه. وأخيرًا، تحريك السكون المحيط بالمنظور إليه من خلال المساءلة والاستجواب.

على غالب الظن، أن المهمة بالنسبة إليه كانت شاقة ولمَّا تزل. لكنه استشعر أن التعرف على آخر ما بتمامه مقتضاه الصبر والتأنى، ذلك لعلمه أن المتعرِّف ـ المجتهد فى تعرُّفه ـ لا يفلح بالوقوف على فساد أو صحة نوع من العلوم ما لم يقف على منتهى ذلك العلم، كما يبين الإمام أبو حامد الغزالى.

سوف يأخذ محمد عثمان الخشت بهذه المسلّمة وهو يجول محاريب الحداثة وقيمها. ولقد بدا لى أنه وهو يهاجر إلى منازلها القصية فى اختباراتها والتباساتها ومطارحها الغامضة، لم ينفصل عن مشرقيته وثقافته الإسلامية. الأمر الذى ستكون له مكانة حاسمة فى تشكيل دربته الجامعة بين منهجين يبدوان متناقضين لأهل العقل المحض: منهج الوحى، ومنهج الاستدلال العقلى.

بهذه الدربة من التفكير كان عليه أن يعيش نفسه ويعيش الآخر الغريب فى الآن عينه. أن يتفكر العيشين معًا، ثم ليستخرج من وحدة المعايشة مسلكًا يليق بمتحيِّز إلى إسلام أُرسل نبيُّه رحمة للعالمين. ولقد أدرك لمَّا كتب ما كتب من مؤلفات فى فلسفة الدين ونقد الميتافيزيقا بقديمها الإغريقى ومستحدثها الأوربى، أن الكتابة رسالة ومجاهدة، وأنها من هذا النحو، ما لا مناص منه فى تفكيره الإحيائى.

عن منهج التنظير ولوازمه

لأجل تظهير غايته التنظيرية، أخذ محمد عثمان الخشت بمنهجية مركبة تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

الخط الأول: التعرف إلى المجتمعات الغربية كما هي في واقعها، من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وكذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

الخط الثاني: التعرّف إلى المناهج والآليات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد الأوهام التي استحلت تفكير شريحة واسعة من المثقفين العرب والمسلمين بسبب الاستشراق الكولونيالي.

الخط الثالث: وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكريًّا على الإنتلجنسيا الإسلامية، وبيان ظواهر الاستغراب السلبي الناجمة منها...

الوجه الثاني: نقد الغرب لذاته من خلال معاينة ما قدمه الفلاسفة والمفكرون وعلماء الاجتماع الغربيون، ولا سيما لجهة نقد العلمنة واستحضار سؤال الدين كسؤال لا يفنى في تاريخ الحضارات الإنسانية مهما استغرقت في دنيويتها.

الوجه الثالث: نقد فهم الإنتلجنسيا المشرقية للغرب، من حيث كونه فهمًا محكومًا بسيكولوجية التلقِّي والقبول والاستتباع، وهو ما انصرفنا إلى وصفه ب «الاستغراب» السلبي.

وتبعًا لهذه المنهجية سعينا إلى تظهير مقاربتنا لمشروعه ضمن ثلاث دوائر رتَّبناها على الوجه التالي:

١ ـ السؤال المؤسِّس كمنهج للتنظير ـ ٢ ـ نقد البيان الفلسفي للحداثة. وفيه مساجلة لظاهرتين فلسفيتين: نقد العقلانية النقدية عند كانط، ونقد العقلانية المنحازة عند هيغل ـ ٣ ـ نقد أطروحات هيغل حول الإسلام.

يجاوز المسرى الذى سرت فيه مجهودات البروفسور الخشت، ما أَلِفَته الدراسات والأبحاث الأكاديمية الكلاسيكية. مال إلى مساجلة الأسئلة المؤسِّسة التى أخذت بها الميتافيزيقا وحوَّلتها إلى أيقونة لا تقبل المجادلة والنقض. وهذه خاصِّية لا ينالها إلا الأقلون ممن امتهنوا الدرس الجامعى أو انشغلوا بالمقررات التعليمية الصارمة. بهذه المجاوزة جازت مناظرته بوصف كونه منظِّرًا يمسك بناصية السؤال استمساك السائل المسؤول. أدرك أن التنظير فى مآلاته القصوى غير موقوف على توصيف ظواهر الأفكار والأحداث. وأنه قبل أى شىء، مجهود متبصِّر يروم معاينة القابليات الكامنة وراء الظواهر، والمفضية من ثمة إلى ولادتها. من أجل ذلك يمتد الأفق الذى يتخذه المنظِّر مسلكًا له، إلى عمق الفكرة ومنشأ الحدث ليستظهرَ منهما ما يشقُّ على الفهم. أدرك أيضًا أن الأمر نفسه ينبغى أن يجريه التنظير حيال الزمن العربى الراهن وأحداثه، من أجل أن يعاين ما يحتجب فى تحولاته، وجلاء ما يحيط به من لَبْسٍ واشتباه. وعليه فإن مهمته كمنظِّر سلكت فى اتجاهين متلازمين: أنطولوجى وتاريخى. ومثل هذا التلازم هو شأن أصيل وجوهرى فى الجهود التى يبذلها المنظِّر حتى يتعرف على العالم وفهم حقائقه المعلنة والمستترة. من أجل ذلك حقّ التفكر بهما معًا، وذلك خلافًا لما درج عليه الفصل القهرى الذى اقترفته الفلسفة الأولى وامتداداتها المعاصرة بين الظواهر ومصدرها الأصيل. بهذا المعنى رمى مسلكه فى التنظير النفاذ إلى قلب الحوادث التاريخية لاستكشاف أسباب ظهورها. أى متاخمة المبدأ الذى بسببه ولدت الأحداث من الأفكار، والأفكار من الأحداث. ثم أن ينتقل إلى طور أعلى ليتاخم ما لا يتناهى التفكُّر فيه. وتلك مهمة مركبة تستحثُّ على التقدم نحو فتوحات فكرية تملأ مناطق الفراغ فى الحيز الحضارى الذى تنشط فيه، مثلما تسهم فى تخصيب فعاليات التفكير على نطاق الحضارة الإنسانية ككل.

فى سيرته المعرفية لم يكن الخشت غافلًا عن استعادة سؤال التنظير كضرورة للتفكير الخلاَّق. فهو من الذين انبروا إلى القيام بتظهير هذا السؤال فى حقل العمل، ولم يأخذه الادعاء بالإحاطة الشاملة بالموضوعات الداخلة فى مجال عمله. فالمنظِّر الأصيل فى دربته عقلانى بقدر ما هو أخلاقى. وبقدر ما يسعى إلى رؤية الأشياء كما

هي في الواقع، فإنه لا يحكم على شيء إلا وجد فيه إضاءة ولو كان من عند خصمه. فالمنظِّر العقلاني الأخلاقي يدرك أن الذات المفكرة قادرة على الفعل والإيجاد متى غادرت كهفها وتكاملت بالغير.

في معرض متاخمته للغرب سيمضي الخشت إلى فهم ونقد أسئلته الكبرى ومبادئه الأولى. وهذا بطبيعة الأمر شرط أساسي من شروط المهمة التنظيرية. فإذا كان للتنظير غاية تأسيسية لأفق جديد في التفكير، فبديهي أن يجري البحث عن سؤال مؤسس يكون من طبيعته وسلالته. وما ذاك إلا ليقين عند صاحب السؤال المؤسس بأن خطبة الحداثة قاصرة عن الإفلات مما أنتجه عقلُها الأداتي وأسئلته الفانية. فالسؤال المؤسِّس راسخ وأصيل ومجاوز لما هو عابرٌ وعارض من أفكار وأحداث. بيد أنه وهو يغتني بهذه السمات المفارقة لا ينأى من دنيا التحولات، بل هو يُقبِلُ نحوها ويشملها باهتمامه ورعايته باعتبارها حقلًا ضروريًّا لبلوغ أهدافه الكبرى. هكذا يكتسب السؤال المؤسِّس القدرة على التمهيد للمابعد. ثم يواصل امتداده الخلاَّق على نحو لا يحد من نشاطه وديمومته فوضى الوقائع وغموض الآثار المترتبة عليها.

كان الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر Franz Von Baader (١٧٥٦ ـ ١٨٤١) (وهو أحد أهم فلاسفة المثالية الألمانية) يتحدث عن فجوات الحداثة وعثراتها، ويعيد أسبابها إلى الانفصال المريع عن المبدأ الذي يؤسِّس ويؤسَّس عليه. وقد قارب موضوعه الشائك على نحو فارق فيه معظم فلاسفة الحداثة من ديكارت مرورًا بكانط وصولًا إلى هيغل ومن تبعهم(١).

على سبيل المثال، تبتدئ الفلسفة عندما بادر بالسؤال عن الذي يؤسّس بنية الكينونة والتفكير. ويقصد بذلك المبدأ الأساسي الذي يُحدِثُ الكينونة ويؤيّدها ويرعاها. هذا المبدأ يجيء إثر النسيان الذي اقترفته الميتافيزيقا الأولى بحق الوجود ثم سرى بالوراثة إلى أزمنة الحداثة. فالمحدِث والمؤسّس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسّس غيره من قبل أن يُحدث ويؤسّس نفسه أولًا. ومن خلال كونه مؤسِّسًا لذاته فقط، يمكن لذاتي التأسيس أن يؤسِّس. لقد رأى انه لا يمكن لسببية أُولى لا تكون مؤسَّسة بذاتها أن تكون سببية أُولى. وأي تفكير لا يكون تفكيرًا نابعًا من ذاته وواعيًا

لذاته وللغير، لا يمكن أن يكون مؤسِّسًا ومُحدِثًا للتفكير والوعى. فالسببية الأولى سببية أولى لأن الإحداث يعنى التأسيس بالذات، والتفكير بالذات والوعى بالذات. وإن هذا الإحداث للذات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأى شكل فى العالم المتناهى، وإنما فى حياة الحقيقة الإلهية اللّامشروطة والأزلية والتى لا بداية لها(٢). أما النتيجة التى يتوصل إليها فون بادر فهى التنظير لمنظومة معرفيّة تقوم على الوصل بين الموجود والواجد، وعلى الرعاية التامّة التى يؤديها المبدأ المؤسّس للموجودات ويجيب على أسئلتها أين كانت وكيفما صدرت: وبناء على هذه النتيجة يصبح كل تفكير ذاتى للموجود المحدود مفكَّر فيه، ويعرِف أنه مفكَّر فيه فى الوقت نفسه. بذلك يكون بادر أول من أماط اللثام عن الخلل المعرفى فى ذاتية الكوجيتو الديكارتى، على أساس أن «الأنا أفكر» (الكوجيتو) هى دائمًا فى الوقت نفسه «أنا مفكَّرٌ فى إذا أنا أفكِّر (cogitor ergo cogito)(٣).

الدائرة الثانية: مساجلة البيان الفلسفى للحداثة

تزخر أعمال الخشت بمتاخمة القضايا التأسيسية للحداثة. وهنا يتبين لنا من خواص هذه المتاخمة رؤيته كيف تهافتت المفاهيم التى حكمت مذاهب التفكير، وكيف راحت تفتقد تدريجًا إلى الجاذبية التى حظيت بها طيلة القرون المنصرمة. وما ذلك على غالب الظن، إلا لأن هذه المذاهب بلغت درجة الإشباع. الأمر الذى أُتيح فيه للتفكير النيوليبرالى فرصة إعلان نهاياتها فى ختام القرن العشرين. ولو كان لنا أن نتجاوز عن الدوافع والمتكآت والغايات الأيديولوجية لهذا الإعلان، لوجدنا أن المآلات التى بلغها التطور العالمى فى بدايات القرن الحادى والعشرين ستوفر الشروط الضرورية لولادة فكرة النهايات. كان واضحًا أن الإعصار الذى عصف بعالم الأفكار لم ينحصر بأرض الغرب حيث أذيع بيان نهاية التاريخ، بل مضى ليشمل الشرق بعامة، والعالم العربى والإسلامى بصفة خاصة. ومن المفارقات التى تثيرها هذه النقطة بالذات، إن نشأ ضربٌ من الفراغ الفكرى المتوازى شمل الغرب والشرق معًا، وأعرب عن نفسه بضمور فكرى لا يمكن إحياؤه إلّا بفتح الآفاق لتنظير يؤسّس لقيم ومعارف مستحدثة.

لقد شاء البروفسور محمد عثمان الخشت أن يبتدئ رحلته التنظيرية من الأسئلة التأسيسية التى انبنت عليها الحضارة المعاصرة. فقد استشعر باكرًا الأثر غير المحمود الذى أحدثته معارف الغرب فى وعى النخب العربية والإسلامية. لذلك سنجده يتخذ من البيان الفلسفى للحداثة منفسحًا لاستقراء تشكلات الوعى الغربى حيال الإسلام والشرق. لذا جاءت أعماله أقرب إلى حفرٍ معرفى يستظهر ما يختزنه العقل الغربى من تنظيرات مهَّدت لثقافة الهيمنة والاستحواذ. ولو كان من مقاربة إجمالية لمساعيه فى هذا المضمار فسيتبيّن لنا أنها تخطَّت التوصيف المحايد لتتموضع على جبهة المساجلة العلمية والتفكيك المنطقى للأفكار. وما هذا إلا ليقينه أن الأحكام الأيديولوجية القطعية ـ على أهميتها فى لحظات الاحتدام والصراع على الهويات ـ تبقى قاصرة عن إنجاز إحيائية فكرية ذات آفاق حضارية شاملة. من أجل هذا سنجد أن أحد أبرز مكونات المشروع الفكرى عند البروفسور الخشت هو الانطلاق من فرضية مؤداها أن الفكر الإقصائى الغربى هو حيِّزٌ متأصِّلٌ فى فلسفة التنوير. الدليل على هذا المدّعى ما درج عليه عدد من الرواد المؤسِّسين من فلاسفة وعلماء الطبيعة فى القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه (Karl Von Linne) إلى هيجل (Hegel)[٤]، وإلى من تلاهما من رموز الحداثة الفائضة. فقد عكف هؤلاء على وضع تصنيفات هرمية للجماعات البشريّة وفقَ مبدأ الأرقى والأدنى وثنائية السيد والعبد. الشىء الذى كان له عظيم الأثر فى تحويل نظريّة النشوء والارتقاء الداروينيّة ـ على سبيل التمثيل لا الحصر ـ إلى فلسفةٍ سياسيّةٍ عنصريّةٍ. أما أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربية، فهى تلك التى تزامنت مع نمو الإمبرياليات العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديدًا باتجاه الجغرافيات العربية والإسلامية. كانت ملحمة الاستشراق التى سرت كترجمةٍ صارخةٍ لغيريّةٍ إنكارية هى إحدى أشد التمظهرات المشهودة. لم تشأ الملحمة الاستشراقية أن ترى إلى كلّ آخرَ حضارى إلا بوصفه كائنًا مشوبًا بالنقص. لهذا ليس غريبًا أن تتحول الغيرية الإنكارية فى الغرب إلى عقدة «نفسٍ حضاريةٍ» صار شفاؤها مع الوقت أدنى إلى مستحيل. وما جعل الأحوال على هذه الدرجة من الاستعصاء أنّ العقل الذى أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل فى أكثر وقته على خطٍّ موازٍ مع السلطة الكولونياليّة، ليعيدا معًا إنتاج أيديولوجيا كونيّة تنفى الآخر وتستعلى عليه[٥].

المسألة الأكثر استدعاءً للنقد هي تلك المتعلقة بالتأسيس الميتافيزيقي لثقافة الغرب الحديث. فقد كان للتنظير الفلسفي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفعولًا حاسمًا في ترسيخ ثقافة الإنكار. وثمة من المؤرخين ممن قد يتفق معهم البروفسور الخشت، من عزا اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربيّة إلى تظافر عاملين:

الأول: الذهنية الحصرية لبعض مدوِّني الفلسفة لمَّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطٍّ ينتهي امتداده عند نقد المثاليّة الكانطيّة للميتافيزيقا.

العامل الثاني: التفكير الاستعلائي لدى رهطٍ من مفكري وفلاسفة أوربا لمّا حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض. الأمر الذي نلاحظه ببيان شديد الوضوح في الكثير من مصنفات كانط وهيغل.

هذان العاملان سيشكلان مدار مساجلات الخشت ولا سيما تلك التي أوردها في أبرز كتبه التي نذكر منها على سبيل المثال: «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط»[٦] ـ «العقلانية والتعصب»[٧] ـ و«الميتافيزيقا ـ قراءة نقدية»[٨] ـ و«الفلسفة الحديثة ـ قراءة نقدية»[٩]؛ هذا فضلًا عن رسالة الدكتوراه: «المعقول واللامعقول في الأديان، بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة»[١٠] وعلى الجملة فقد تمحورت مقارباته النقدية المذكورة في اتجاهين: اتجاه ميتافيزيقي، واتجاه متصل بالفكر التاريخي الغربي وفلسفته السياسية.

في كتابه «**المعقول واللامعقول في الأديان**» يفصح الخشت عن متاخمة انتقادية معمّقة لأنطولوجيا الحداثة بجناحيها الكانطي والهيغلي. وعلى غالب التصور فإن ذهابه إلى هذا المطرح النقدي لميتافيزيقا الحداثة، يُقصد منه الوقوف على عيوبها التأسيسية وخصوصًا في نظرتها للأمر الديني. فلقد بذل في دراسته المشار إليها جهدًا ملحوظًا ليدرس ظاهرتين حاسمتين. الأولى، درس العقلانية النقدية التي تبناها «كانط» والثانية، «العقلانية المنحازة» التي تشكل عصارة التجربة الفكرية للفيلسوف الألماني فريدريك هيغل.

وفي ما يلي بيان إجمالي بالكيفية التي جرى التعامل فيها مع كل من هاتين الظاهرتين:

أ- اضطراب كانط:

نحا الخشت حيال الكانطية نحوًا فارق ما اعتكف إليه جمعٌ وازن فى المجتمع الأكاديمى والفكرى فى العالم العربى. ولقد تمحورت متاخمته لميتافيزيقا كانط حول التساؤل عن مدى انسجامه مع نفسه. فى هذا المطرح يتساءل: إذا كان كانط قد عرَّف فلسفته بأنها ألغت المعرفة لكى تفسح مجالًا للإيمان، فهل كان فى هذا القول يعبر بصدق وموضوعية عن مضمون هذه الفلسفة؟

لا شك سيستطرد الخشت بأنه يوجد فى هذا المضمون من الدلائل والقرائن ما يشير بقوة إلى أن كانط استبعد الإيمان التقليدى لكى يجعل الطريق خاليا أمام العقل. بإزاء هذا المشكل الميتافيزيقى يرى أن مهمته المحورية تكمن فى تصديع التأويل الشائع لموقف «كانط» من الدين. فلقد ألغى كانط المعرفة لكى يفسح مجالًا للإيمان، استنادًا إلى تفرقته بين عالم الظواهر وعالم الأشياء فى ذاتها، الذى يعبر عن وجود ميتافيزيقى مستقل بصورة مطلقة، وبما يتجاوز الإدراك الإنسانى. الأمر الذى يفتح الطريق أمام الإيمان الدينى القادر وحده على إدراك كنه العالم. لكن هذا التأويل ليس هو الوحيد الممكن - كما يرى الخشت - ذلك لأن قول «كانط» بالأشياء فى ذاتها وعدم قابليتها للمعرفة قد يعنى أن الأشياء فى ذاتها يستحيل الوصول إليها عقليًا، لا لأن ثمة وسيلة أخرى لمعرفتها، وإنما لأنها ليست موضوعات جوهرية يمكن الإمساك بها برهانيًا، بل هى لا تعدو أن تكون مجرد حد منطقى، أو هى دوال منطقية تحولت بفعل إنشائية العقل إلى جواهر، وما هى كذلك، لعدم وجود مقابل واقعى لها[١١]. إن ما نلاحظه من استقرائه لموقف كانط من الدين هو استبعاده دين الوحى المتعارف عليه لكى يسود العقل الذى يقضى على مفاهيم الدين الرئيسة مثل مفاهيم الوحى والمعجزة والغيب. وهى المفاهيم التى يزخر بها عالم الاشياء فى ذاتها. ومع هذا فثمة إيمان يبقى عند «كانط» هو الإيمان الأخلاقى، أى إيمان العقل العملى المحض، وليس إيمان دين الوحى التقليدى[١٢].

يأخذ الخشت على كانط اضطراب فهمه للعلاقة بين العقل بالإيمان، وهو

اضطراب يسفر في النهاية عن كون «كانط» على عكس ما يقول هو عن نفسه قد استبعد عالم الاشياء في ذاتها لحساب العقل[١٣]. إلى هذا يطرح الخشت مجموعة من الأسئلة الموازية على النحو التالي: هل كان متن الفلسفة النقدية متسقًا دائمًا مع بعضه البعض؟ ألا توجد نصوص أخرى في «نقد العقل المحض» تقدم فهمًا آخر لعالم الاشياء في ذاتها، كقولة مثلًا في أكثر من موضوع «إن الموضوع المدرك هو مثول للشيء في ذاته» ألم يظهر عالم الأشياء في ذاتها ـ في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة» على أنه أساس لعالم الظواهر؟ ومن ثم فإن عدم الاتساق هذا يثير كثيرًا من علامات الاستفهام التي تسوغ إعادة البحث والنظر في المسألة برمتها[١٤].

ب ـ نقد الميتافيزيقا الناقصة:

في المنفسح النقدي الذي خصّه لميتافيزيقا الحداثة قد يكون علينا أن نرجع برفقة البروفسور الخشت إلى الحقل الأول الذي منه نَبَتَتْ مزالق الكانطية وتناقضاتها. داخل هذا الحقل بالذات يعيد الخشت المشكلة إلى أصلها اليوناني وتحديدًا إلى الانعطافة الأرسطية على المدرسة الأفلاطونية وما قبلها. فقد كان على كانط ـ لكي يحمل الفلسفة إلى بدء جديد، ـ أن يعيد تعريفها على خلاف ما عرَّفها الأسلاف اليونان. هذا المشكل يظهر جليًا عند كانط في مفتتح كتابه الذي صدّره عام ١٧٦٣ بعنوان «بحث في وضوح مبادئ اللاَّهوت الطبيعي والأخلاق». في الكتاب المذكور يعرِّف كانط الميتافيزيقا بأنها تمثل أكثر الحدوس الإنسانية قوة لكنها لم تُكتب بعد». وبناء على هذا التعريف سوف يستهل «ناقد العقل الخالص» رحلته في لجة التفلسف... أراد أن يستظهر الميتافيزيقا على هيئة لا قِبَلَ لها بها في سيرتها الممتدة من اليونان إلى مبتدأ الحداثة. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنما امتلك عقلًا حرًا، بعدما ظن أنه تحرَّر تمامًا من رياضيات ديكارت. راح يرنو إلى الإمساك بناصية الميتافيزيقا ليدفعها نحو منقلب آخر. لكن حين انصرف إلى مبتغاه لم يكن يتخيل أن «الكوجيتو الديكارتي» رَكَزَ في قرارة نفسه ولن يفارقها أبدًا. ربما غاب عنه يومئذٍ أن تخلِّيه عن منهج ديكارت الرياضي لن ينجيه من سطوة «الأنا أفكر» ولو اصطنع لنفسه منهجًا آخر. كانت قاعدته الأولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل البحث عما يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر.

كأن يقومُ المبرهَنْ عليه من تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكم ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقُّن ألّا يكون أي منها متضمَّنًا في الآخر. وأخيرًا وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسية ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها»[١٥].

سَينجلي لنا جراء ما سَلَفَ أن النقد الكانطي للميتافيزيقا، لم يكن سوى إنشاء متجدِّد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتدادٌ جوهري لمبدأ ال «أنا أفكر» المؤكِّدة لوجودها بالشك. وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وَحَصَر الهم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عَالم الحس. انهمام كانط بالعقلانية الصارمة سيقوده راضيًا شطرَ الكوجيتو الديكارتي حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجرُّ على منظومته الفلسفية أظِلَّة قاتمة لم تنجُ الحضارة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا[١٦].

ج ـ نقد الشقاق بين «النومين» و«الفينومين»:

في استقرائه لعثرات المنجز الكانطي لا يفصل الخشت بين البعدين الأنطولوجي (النومين) والظاهراتي (الفينومين). وهذا منطقي لكون البعد الثاني هو ثمرة البعد الأول باعتباره الحصيلة الإبستمولوجية للأنطولوجيا الكانطية.

وتبعًا لهذا الربط بين البعدين يصح لنا إبداء الفَرَضية التالية: بسبب من انسحار كانط بالظواهر وعزوفه عن استكمال رحلته في استكشاف سر الشيء في ذاته، راح ينحو بالكامل وجهة دنيا العقل. ومن نتيجة هذا سيمضي بلا هوادة نحو الاستبعاد التدريجي لإلهيات المعرفة. وقد أخذت هذه الانعطافة الكانطية قسطها المبين في أعمال البروفسور الخشت. لقد رأى ان تاريخ تطور الفكر الديني عند كانط يعكس نفورًا تدريجيًا وابتعادًا مستمرًا عن كل عنصر لاهوتي أو روحاني مفارق، سواء في تفسير المعرفة البشرية أو تفسير الوجود أو في فلسفة الدين. هو في ذلك ـ والكلام للخشت ـ على عكس «هيغل» الذي بدأ كانطيًا عقلانيًا، لكنه انتهى مسيحيًا عنصريًا بروسيًا منحازًا. دليله إلى هذا الحكم أن هيغل أفنى الواقع الموضوعي، فجعله تجليًا للروح المطلق، وجرد العقل من فعاليته الحقيقية من أجل أن يعلي من شأن

الديكتاتورية الملكية البروسية، ويلبس المسيحية قسرًا ثوبًا عقلانيًا لا تعرفه. وعليه فالتتبع المتأنّى لمؤلفات كانط قبل النقدية، وهى المؤلفات التى لم تحظَ بنصيب وافر من دراسة الباحثين، يكشف عن ابتعاد كانط التدريجى والمطرد عن اللاهوت الدينى؛ إذ إنه فى كل كتاب أو مقال فى تلك المرحلة يعمل على تخليص تصور الألوهية من كل المضامين اللاَّهوتية التى التصقت به عبر تاريخ الفكر البشرى، ولا سيما تاريخ الفكر المسيحى. فقد أخذ كانط شيئًا فشيئًا فى التخلى عن أى نوع من الإيمان البرهانى النظرى بالله، وأخذت براهين وجود الله توضع فى فلسفته موضع النقد الواحد تلو الآخر، حتى انتهى من المرحلة قبل النقدية وقد تخلص من كل البراهين التى تثبت وجود الله عدا برهان واحد يقبله على مضض. لكنه سرعان ما سيتخلص منه فى «نقد العقل المحض»(١٧).

د ـ نقد الفيلسوف المسكون بالنقائض:

لم يأخذ كانط نقائضه عن ديكارت وحسب. ففى عام ١٧٥٦ سينصرف إلى أعمال الفيلسوف الإنكليزى ديفيد هيوم وينأخذ بها حتى الانحسار. جاءه كلام هيوم كانعطافٍ حاسم: «إن أى فيلسوف لا يقدر على تفسير «قدرة الأسباب وقوتها السرية»، وإن القوة القصوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تمامًا بالنسبة إلينا، وإن البحث عنها فى كل الصفات المعروفة للمادة مجرد هباء.. وبالتالى فإن القدرة التى تسبب النتائج الطبيعية واضحة لحواسنا، ولا بد أن تكون هذه القدرة فى الله. وأن الله ليس فقط هو الذى خلق المادة أولًا، ووهبها حركتها الأساسية، وإنما أعطاها القدرة الكلية ليدعم وجودها ويمنحها كل تلك الحركات الموهوبة لها.. ثم يتساءل: «إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» و«الفاعلية» و«السببية» يمكن تطبيقها على المادة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟..

يقول الخشت: «ربما تكون فكرة النقائض أشهر أفكار كانط على الإطلاق. وهذه الفكرة إنما هى من الأفكار الهيومية الأصلية التى استند إليها هيوم فى تحديد موقفه من عالم الشىء فى ذاته. وكل ما فعله كانط هو أنه قد تمكن من عرضها ببراعة عرضًا فلسفيًا جذابًا ومتميزًا جعل الكثيرين ينسون جذورها فى فلسفة هيوم، بل عند بعض الفلاسفة القدماء. ومع ذلك فقد كان ولا يزال عرض كانط لهذه النقائض من أعظم ما

أنجزت الفلسفة النقدية». يضيف: «ولعل أهمية هيوم بالنسبة للنقائض الكانطية تظهر منذ اللحظة الأولى التى يتحدث فيها كانط عن فكرة النقائض فى كتابه «المقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة» حيث يقول: «إن تناقض العقل المحض يفيد كعامل قوى جدا فى إيقاظ الفلسفة من سباتها الدوغماطيقى، وينبهها إلى العمل الشاق المنوط بها فى القيام بالامتحان النقدى للعقل نفسه». ثم يشير فى خطاب متأخر جدًّا إلى جارفى - إلى أنه استغل تناقض العقل مع نفسه استغلالًا جيدًا فى تكوين الفلسفة النقدية».[١٨]

بسبب هيوم وشكوكيته سيهتز إيمان كانط بشرعية المعرفة الميتافيزيقية. من بعد ذلك سيميلُ نحو منفسح آخر من التفكير الفلسفى. فقد أعرب عن ذلك بكلمات دالَّة فى مؤلفه «مقدمات نقدية»: «لقد أيقظنى ديفيد هيوم من سباتى الدوغمائى». ثم انبرى إلى الحكم على الميتافيزيقا. كمعرفة إيجابية. بالموت.

اضطر كانط لمواجهة اليأس من التعرّف على «سرّ الشىء فى ذاته»، إلى أن يبتنى أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، حتى لقد خُيِّل للذين تابعوه وكأنه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقر فى محراب الفيزياء. وليس كلامه عن أن «المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذى قدمه نيوتن فى العلوم الطبيعية»، سوى شهادة بيِّنة على نزعته الفيزيائية.

فى اليوم نفسه الذى كتب فيه هذه الكلمات البسيطة، تجاوز كانط خط النهاية الذى تكمن خلفه الأرض القاحلة التى يستحيل فيها استكناه السرّ الذى منه ظهرت الأشياء إلى عالم الوجود. ففى هذه الأرض سيجرى تعيين علم معيارى جديد كقاضٍ أعلى على الفلسفة. وحين صارت الميتافيزيقا عنده على هذه السجية، سوف يتبيَّن. لمجايلى كانط وللكثرة التى جاءت من بعده. أنها لم تعد قادرة لا على البرهان الفيزيائى ولا على البرهان الرياضى فى آن. ولذا، لمَّا قال كانط إن كل ما هو موجود، هو فى مكان ما وزمان ما (irgendwannirgendwo und)، لم يكن يتوقع أن موقفه هذا سيؤدى إلى التخلى عن الميتافيزيقا. بوصفها تعرفًا إلى ذات الموجود وسره. وأنه سيخلى الساح للفيزياء بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو بما هى موضوعات تنوء تحت سطوة الحواس الخمس.

توسل كانط مرجعيتى هيوم ونيوتن لتسويغ «رغبته» فى تحويل الميتافيزيقا إلى علم يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقية للعالم الحديث. ولقد أدرك منذ اللحظة التى سيتحول فيها مشروعه إلى عمل رسالى، أن للميتافيزيقا مقامًا غريبًا بين العلوم، وأنها علم لا ينتهى رواجه أبدًا بوصف كونها حاجة طبيعية للبشر. مثل هذه الفهم جاء ليدحض ما قرره الفلاسفة الوضعيون لجهة إقصاء الفلسفة من مهمة تدبير العالم. لقد رأى أن إلغاء الميتافيزيقا تمامًا سيكون مستحيلًا، وأن أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسميه بالعقيدة العلمية الجديدة. وهى العقيدة التى سيضعها كانط تحت عنوان «الإمكان الميتافيزيقى» فى العالم الطبيعى، وتقوم على التمييز المنهجى بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهية وعالم الطبيعة.

لكن التمييز الكانطى بين هذين العالمين وإن جاء خلاقًا على المستوى الإبستمولوجى، إلا أن أثره التأويلى سيجاوز الحدود والمقاصد المرسومة. فالتمييز الإبستمولوجى سيغدو فى ما بعد تفريقًا بين الكائن المتعالى فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائن تاريخى ثاوٍ فى الزمان والمكان. مع هذا التفريق سينفجر التأويل وتتعدد القراءات ليُرى إلى كانط تارة كفيلسوفٍ تَقَوى توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحدٍ لا يرى إلى الله إلا كمتخيَّل بشرى.

وهكذا فإن منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومزالقه، سوف تستدرج إلى تناقض بيِّن فى أركانها الكبرى. ولنا هنا انتساءل مع البروفسور الخشت: كيف يمكن كانط أن يستخدم العقل وسيلة للبرهان على أن هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هى واقعًا؟ وكيف يمكن أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء فى ذاته، وفى الوقت نفسه يستمر فى وصف العقل كشيء فى ذاته. واضح أن كل حجج كانط. كما يبين الفيلسوف الألمانى فرانز فون بادر Franz Von Baader (١٧٥٦ـ ١٨٤١). لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو حقيقة. وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة. فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل ثمة معنى، فى التحليل النهائى، لقولنا إننا نعرف

شيئًا ما؟ وأما سبب هذه التناقضات ـ وفقًا لبادر ـ فتكمن فى حقيقة أن الفلسفة النقدية استثنت معرفة اللَّه والدين النظرى من حقل المعرفة التى يمكن الحصول عليها عن طريق العقل[19].

فى سياق تحليله لنقائض العقل والعجز عن معرفة الله يرى الخشت أن هذه النقائض عند كانط قائمة أساسًا فى طبيعة العقل الإنسانى المقيد بعالم الظاهر، وهى تنشأ عندما يتوسع فى علاقة المشروط بالشرط إلى حد لا تصل إليه التجربة. ومن هنا فإن العقل لا يمكن أن سيكون يقينًا فيما يتعلق بعالم الشىء فى ذاته، لأنه لا يملك أية تجربة عنه وإذا حاول ذلك فإنه يقع فى الوهم والخرافة.[20] لقد قيل بصدد هذا المُشكل أن هدف كانط من نقده لأدلة وجود الله لم يكن من أجل ترسيخ الإنكار النظرى التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثباتٍ أكثر أصالة لوجود الله. ولكن الأثر المترتب على هذا المدَّعى سيفضى إلى خلاف ذلك. إذ من خلال قصر كانط لمعنى «المعرفة» على الفهم العلمى للأشياء الظاهرية وقوانينها، وبإنكاره لإمكانية امتلاكنا المعرفة النظرية بوجود الله، كان يُنكر إمكانية معرفة الله بالطريقة نفسها التى نُدرك من خلالها أى شىءٍ مادى. وبما أن الله ليس جزءًا من العالم المادى بأى شكل من الأشكال، فلا يُمكن على نحوٍ أدق إثبات كونه موضوعًا للمعرفة النظرية. وإذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية، بل عبر نوع من الإثبات الذى يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق صفة الإيمان المنطقى عليه بسبب الافتقار لمصطلح أفضل.

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنه كان عدوًّا للإيمان، لكن عَيْبَه الموصوف أنه أسس لـ«مانيفستو فلسفى» يقطع صلات الوصل المعرفية بين الله والعالم وبالتالى بين الدين والعقل. هذا هو الإجراء «الكوبرنيكى» الذى شقّ الميتافيزيقا إلى نصفين متنافرين (دينى. دنيوى) وما سينتهى إليه من غلبة الدنيوى على أزمنة مديدة من أنوار الحداثة. مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنه فتح الكوة التى ستتدفق منها موجات هائلة تعادى التنظير الميتافيزيقى ولا تقيم له وزنًا فى عالم الإمكان الفيزيائى.

هـ ـ نقض «العِلموية» الصمَّاء:

فى قراءته لكانط وسواه من فلاسفة العقلانية الحديثة لم يكن الخشت ينتمى إلى ذلك الرهط العربى الذى استطاب الدرس الكانطى ليعيد ـ ربما من غير علم ـ إنتاج القطيعة بين الكائن الذى لا يُدرك والموجود الواقع تحت راحة اليد. كذلك لم يحرص كما فعل هؤلاء على وقف مهمة الميتافيزيقا حينًا عند حدود الحاجة الإبستمولوجية، وحينًا آخر من أجل استخدامها كعلم، وأخيرًا كهندسة معرفية فى عملية التوظيف الأيديولوجى للعلمنة.

كان أنصار «العِلموية»، فى صنفيها، ـ سواء ذاك المستقطب من صفوف العلماء، أو ذاك المتأتِّى من صفوف المفكرين. يُظهرون دوغمائية ضيقة الأفق هى فى منتهى التحليل نقيض الفلسفة الأصيلة. فهم أعمياء عن رؤية أن العلم يقتضى الميتافيزيقا (أو يفترضها مسبقًا)، وأن دور الفلسفة معيارى normatif، بمقدار ما هو وصفى. وأن كل الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. غير أن ما تستطيع العلوم التجريبية إطلاعنا عليه، فى أحسن الأحوال، هو الوضع بكيفيته الراهنة، لا بـ«كيف يجب أن يكون»، أو «ما يمكن أن يكون». الميتافيزيقا هى ما يتعاطى مع الممكنات. فقط عندما نضبط مدى الممكن، نستطيع أن نرجو تحديد الفعلى تجريبيًا. لذا ستكون العلوم التجريبية فى مثل هذه الحالة عالة على الميتافيزيقا ولا يكون للتجريبية أن تسطو على دور (الميتافيزيقا) اللائق بها وحدها. سوف يسرى الالتباس والغموض بعمق فى نظامية كانط جرّاء هذا الفصل الوظائفى بين ما هو أنطولوجى عصى على الإدراك وما هو فينومينولوجى قابل للفهم. والذين نظروا إلى هذا الالتباس وجدوا أن الفصل المومئ إليه تعدى حدود الوظائفية لتتحول الهندسة المعرفية الكانطية بسببه إلى نقائض. وهذه النقائض هى عند كانط نفسه غير قابلة للحل لأنها تنطوى على علاقة غير واضحة بين النومينا (الشىء فى ذاته) والفينومينا (الظاهرة) وهى فى التحليل الأخير غير منطقية[٢١].

ومن أجل أن ينجو من معثرة الانفصال والتناقض بين «النومين» و«الفينومين» راح كانط ينظر إلى الإنسان كموجود مفارق لكى يستعيد الوصل لينهى التناقض بينهما. وحسب قراءة الخشت لهذه المعضلة الميتافيزيقية يشير إلى أن للإنسان عند كانط دورًا مزدوجًا. أولًا باعتباره يتبع عالم الظاهر، وتاليًا باتباعه عالم الأشياء فى ذاتها (أى

أنه فينومينا ونومينا في آن واحد)؛ وإذ يُخضع الانتماءُ إلى عالم الظواهر الإنسان لكل مظاهر الآلية في الطبيعة، فإن هذا الإنسان بفضل انتمائه الآخر إلى عالم الأشياء في ذاتها، يشعر بحريته في اتباع العقل العملي، ويتوق إلى التوافق مع القانون الأخلاقي تحت إلحاح صوت الواجب والشعور الخلقي أو الضمير. ومن هنا نفهم كيف أن الأخلاق هي نومينا؛ وبالتالي مجاوزة للعقل النظري المحض الذي لا يستطيع أن يتجاوز عالم الظواهر (الفينومينا) [٢٢].

مقاصد كانط هذه لم تفلح في ما بعد في جعل الأخلاق جوهرًا لحل محل الدين. ومن الملاحظات البيِّنة التي ظهَّرها البروفسور الخشت جاءت في سياق نقده المباشر وغير المباشر للتوظيفات الأيديولوجية التي أجرتها سلطة الحداثة على منظومة كانط. نشير في هذا الخصوص إلى ما ستوفِّره الكانطية من تغطية ميتافيزيقية للفردانية (indi-vidualisme) التي تعني في حقيقتها إنكار أي مبدأ أعلى فوق الفرد (individualite). ذلك بأن مثل هذا الإنكار سيكون السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، وبالتالي كونه محرِّكًا للتطوّر الحصري للإمكانيّات السفلى للإنسانيّة.

ولعل ما ضاعف من ارتـدادات الإمكان الميتافيزيقي الكانطي في صيرورة الميتافيزيقا علمًا متاخمًا للعلوم الإنسانية وسيَّالًا في ثناياها، هو النزوع العقلاني الذي طغى على الثقافة الغربية منذ أفلاطون إلى يومنا هذا. فلقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى دفع الميتافيزيقا نحو نشأة جديدة تعرض فيها عن «النومين الأعلى» وتتوجه بكامل همتِّها إلى الموجودات الحسية. لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العملية الإدراكية للموجود بذاته والموجود بغيره، راح كانط يفصل بين العالمين ليبتدئ زمنًا مستحدثًا تحولت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضية محضة.

الظاهرة الثانية: نقد العقلانية الهيغلية المنحازة

أ ـ نقد أرجحية الفلسفة على الدين:

على منقلب آخر وبالتوازي مع نقد الكانطية سيقارب الخشت إشكاليات تأسيسية

فى الفكر الغربى الحديث. منها وأخصها نقدُه منظومة هيغل بوجهيها الأنطولوجى والفينومينولوجى. يتساءل الخشت ـ مثلما جرى الأمر مع كانط ـ عن مدى اتساق «هيغل» مع نفسه وهو يتصدى للمسألة الدينية. يقول: «هل كان هيغل عندما صرح بأنه تجاوز الدين إلى الفلسفة، يعبر بموضوعية عن حقيقة ممارسته وطبيعة نسقه، أم أنه ظل فى إسار الدين، وبالتحديد الدين المسيحى، وحوَّل الفلسفة إلى ديانة تتحدث بلغة فكرية مجردة، وقدم مذهبًا ظاهره الفلسفة وباطنه المسيحية؟ ثم يستطرد: يعتقد «هيغل» أن الدين يتطور فيصبح فلسفة، والفلسفة هى المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الروح المطلق. قد يكون هذا صحيحًا ـ والكلام هنا للخشت ـ ولكن من حيث الشكل العام للمذهب الهيغلى كما يذكر البروفسور الخشت. لكن المتأمل فى مضامين المذهب يجد أن «هيغل» لم يبدأ من الدين لكى ينتهى إلى الفلسفة، وإنما بدأ من الدين لينتهى إلى الدين، وما الفلسفة إلا جسر انتقل إليه «هيغل» من المرحلة اللاهوتية إلى الديانة المعقلنة، فحركة السير الفعلية ـ والتى تختلف عن الحركة المعلنة الظاهرة ـ ليست من الدين إلى الفلسفة، بل من الدين إلى الفلسفة إلى الدين مرة أخرى، لكن ليس الدين بالمعنى الإنسانى العام، وإنما الدين المسيحى على وجه التحديد، فإذا كان مذهب «هيغل» ظاهره الفلسفة فإن باطنه المسيحية، وذلك من أول التقسيمات الثلاثية للمذهب وفروعه حتى الروح المطلق المتجسد فى التاريخ[٢٣].

تاخم البروفسور الخشت الهيغلية بوصفها امتدادًا أصيلًا للتجربة الفلسفية الغربية. على المستوى الأنطولوجى كان هيغل أمينًا لأسلافه من كانط رجوعًا إلى ديكارت ثم إلى الجذر اليونانى المؤسِّس. كل ما فعله هيغل أنه أعاد هندسة الميتافيزيقا الإغريقية لتكون هاديًا أيديولوجيًا للوريث الجرمانى فى القارة البيضاء. ولقد أومأ إلى ذلك وهو يساجل هيغل معتبرًا «أن الروح الجدلية لمنطقه العظيم كانت تحتم عليه ألا يقع فى مثل هذا التناقض الضخم الذى كان فى غنى عنه لو سار مع تلك الروح الجدلية حتى آفاقها المنطقية غير النهائية دون أن يقف عند مرحلة تاريخية معينة، ففكرة السلب الهيغلية ـ وما أعمقها! ـ تجعل التاريخ مفتوحًا غير مكتمل دومًا، لكن الانحياز الأيديولوجى ـ وما أقوى ضغطَهُ على المرء! ـ هو المسؤول عن تخلى بعض الفلاسفة عن أسمى منجزاتهم العقلية من أجل بناء مذهب فلسفى منحاز، وعندما

ينحاز المذهب فما أكثر عثراته وتناقضاته[٢٤]. بالطبع لم يأتِ حكم البروفسور الخشت على هيغل فى معرض انفعال أيديولوجى، بل فى سياق استقرائه للمنهج الهيغلى لمَّا أقامه فى اتجاهين متوازيين: اتجاه يعتنى بروح التاريخ وغايته، واتجاه فوق تاريخى يرمى إلى معرفة المطلق. ولأن التباين بين الاتجاهين هو حصيلة منطقية لديالكتيك التناقض فقد ظَهَرَا على أرض المفاهيم فى وضعية شديدة الالتباس. ولأنه كان شغوفًا بميتافيزيقا المطلق، موصولًا فى عين اللحظة بشغف موازٍ بفلسفة التاريخ، راح هيغل يسعى إلى التوليف بينهما، مع ما سيلحق بالاتجاهين معًا جرّاء ذلك من أضرار فادحة.

لقد حَوَى كتابه «**فينومينولوجيا الروح**» (١٨٠٧) هذين الشَّغَفَينْ المتناقضين معًا. ربما لم يكن هيغل يدرك ما قد يترتب على ما ذهب إليه من مزالق، إلا أن الذين اتَّبعوه على غير هدى، سيوسِّعون من «فجوة التناقض» فى نظامه الفلسفى. التاريخ بالنسبة إلى هيغل هو صيرورة للعقل المطلق. لكن هذا العقل ليس ذاك الذى يتجلى فى الفرد، بل الذى يطوى الفردية بين جناحيه ويُذيبُها فى الروح اللامتناهى للجماعة الحضارية. فالعقل الذى يريده لا يطابق الآراء الفردية ولا صيغ الأنماط الفردية للوعى بالذات. ذلك أن هذه الأنماط عنده ليست إلا لحظات مارّة فى التاريخ؛ أما حضور الفرد فمما لا يعوَّل عليه ما دام منفصلًا عن الكلى. الفردية لا تقرر معنى التاريخ ولو أنها تحققت فى قلب هذا المعنى. ولكى يجتنب التناقض يرى أن الفكرة المطلقة هى موضوعية بقدر ما هى ذاتية. أى أنها فكرة راعية للتاريخ الكلى للجماعة، وراعية للفرد فى الآن عينه، ومع ذلك ـ وهنا المفارقة ـ فهى لا توجد إلا من خلال أنماط الوعى الفردية التى تصبح أدوات فى متناول الفكرة المطلقة[٢٥].

ب ـ إقصاء الفرد:

عند هذا النحو من التنظير يبدو الالتباس الهيغلى حول موقعية الفرد فى التاريخ صارخًا فى تناقضه. فهل فكرة محو الفرد محايثة للتاريخ فعلًا وغايته التى يتحقق فيها حضور الإنسان كفرد، أم أنها العقل المطلق أو الروح الذى فيه، بحيث يكون هذا الفرد مجرد حامل أو حارس، وهو ما يعبر عنه هيغل نفسه بتيه التاريخ وضلاله؟

نستشعر هنا مع البروفسور الخشت أن هيغل يمارس لعبة الجمع والتفريق من دون أن يهتز له إحساس بانقلاب الفكرة على نفسها. إذ لا شيء أغرب عند هيغل من الفصل بين الفكرة المطلقة وتجليها في التاريخ. فالذي جاءنا منه يفضي عكس ذلك للوهلة الأولى. أي وحدة المطلق والمحدود التاريخي من غير انفصال. ولنا في هذا الصدد أن نسأل: كيف له إذن أن يقترف مثل هذه المفارقة الغريبة؟ ربما تبلَّغ فيلسوف النقائض مثل السؤال إلا أنه لم يعثر على مستخرج مثير للشبهة حين يتحدث عن مكر العقل وخديعته. ثم ليلقي باللّائمة على القدر المحتوم لمسار التاريخ البشري. فالعقل الماكر ـ كما تبين المنحوتة الهيغلية ـ هو الذي يقود التاريخ بمعزل عن إدراك الإنسان. أنه العقل نفسه الذي يظهر على شكل روح مطلق يسري في الزمن يستعمل الرجال العظام ليؤدّوا وظائفهم من دون أن يتمكنوا من السيطرة عليه. ولكن من أي مصدر أتى هذا العقل ليمارس مكرًا كلي الجبروت» على الإنسان وتاريخه؟

سؤال استبطنه هيغل ولم يصرح بالجواب عليه. إلا أنه على الرغم من إقراره بالعناية الالهية وتدبيراتها يعود إلى «دنْيوَة» هذا الإقرار. حجته في هذا، أن الاعتناء الإلهي بالعالم بات ساريًا فيه ولم يعد ثمة ضرورة للنظر إليه كتدبير مستقل بذاته. زد على ذلك اعتقاده أن لا فجوة بين المحدود والمطلق ينبغي سدُّها عبر جدل منطقي يعتمد على السببية. ذلك لأن وجود المطلق ثابت في جدليات الفكر الإنساني ذاته عندما يكشف عن العلاقة الحقيقية بين المحدود والمطلق. عند هذه النقطة بالذات ينعطف هيغل ـ وبتأثير من سابقيه ـ نحو «علمنة» الحضور الإلهي ليحصره بالفكرة المطلقة التي يتولاها الإنسان في سياق حلوله بالروح المطلق. فالتاريخ، من وجهة نظره، ليس مكانًا لسعادة الفرد منفردًا بذاته بل هو قدر الأفراد مجتمعين. وهذا القدر هو فكرة التاريخ المطلقة، هذه الفكرة المطلقة لا تعترف بالفرد كفرد. ذلك بأن التاريخ الكلي ليس موضع هناء للفرد، وأن حقب السعادة فيه هي الصفحات البيضاء منه. وهكذا ينجز الفرد شيئا آخر في التاريخ هو غير ما يعتقده تمامًا أو يريده تمامًا.

لقد رمى هيغل من كتاب «فينومينولوجيا الروح» إلى التمهيد للمعرفة المطلقة. وسيذهب فيه إلى أن وضعية الإنسان تبدو مختلفة تمام الاختلاف عما هي عليه من منظور فلسفة التاريخ الكلاسيكية. فليس الإنسان ـ برأيه ـ هو الذي يؤِّول الوجود، بل

إن الوجود هو الذى يعبر عن ذاته عن طريق الإنسان. بهذا الفهم لن يكون الإنسان هو المطلق أو الغاية الأسمى، وإنما ملتقى الطرق. فالإنسان فى النطاق المتقلب للعقل المتناهى (الدنيوى)، كائنًا متلقيًا ويعمل كواسطة وبها فقط يكون ثمة عقل أو روح مطلق[٢٦].

ج ـ خديعة العقل كذريعة هيغلية:

لكى يفارق هيغل الإشكال الناجم من غموض فكرته حيال إنسان يتلقى القدر من دون أن يكون بوسعه رده أو تبديله، ابتكر ما يسميه بـ«مكر العقل وخديعته». إلا أنه سيقع فى أفخاخ هذه الفكرة ليسوغ ما لا يمكن أن يكون مقبولًا منطقيًا، وذلك بذريعة مؤداها: «أن كل ما هو واقعى هو عقلانى بالضرورة» ولو كانت نتائجه مكتظة بسوء العواقب. والمعنى بالخديعة والمكر هى الوسائط التى يعتمدها العقل المطلق وبمعزل عن إرادة الإنسان، من أجل تمرير غاياته أنّى كانت النتائج المترتبة عليها غير أخلاقية. وعلى الرغم من كون هيغل لا يقصد تبرير الخداع كمعصية أخلاقية، إلا أنه يتعامل معه بوصفه أساسًا لفلسفة التاريخ، وتجليًا للعقلانية التى تتجذر فى حياة الأمم وتاريخ الحضارات البشرية. وعلى رغم من أنّ الخديعة مرفوضة عمومًا من الزاوية الأخلاقوية moraliste، فقد أعطى هيغل فلسفتَه صدىً عارمًا من خلال إنشاء الصورة الباهرة لخديعة العقل التى تَحكم تطورات العالم البشرى وتحولاته[٢٧].

د ـ فلسفة العقل المخدوع:

ما الخديعة.. وما الآثار التى سوف تتركها على الفلسفة الحديثة بعامة وعلى فلسفة هيغل نفسه بوجه خاص؟

تدلّ الخديعة على فكر مُعقّدٍ ومَخفى. ولأجل فهمها، لا مناص من التمييز بين حجّتين يخلط هيغل بينهما، خلطًا عجيبًا: خديعة الإنسان من خلال نشاطه وعمله تجاه الطبيعة، وخديعة عامّة تُمارَس على الجميع لتؤلّفَ منهم مجتمعًا تاريخيًا. لكن السؤال الذى يُلقى فى وجه هيغل ولم يجب عليه هو هل تبقى هذه الخديعة العامّة محايثة للحياة الاجتماعية، أو يجب أن تُنسَب إلى كائن مُتعالٍ؟ وكيف استطاع هيغل أن يصِل إلى هذا المفهوم الغريب ليجعله أساسًا أصيلًا فى فلسفته للتاريخ؟ وهل كان بإمكانه أن ينتصر على المفارقة التى كان يُواجهها؟

يجرى ذكر «خديعة العقل» عادةً من قِبل الذين يودّون دحض العقلانية المُفرطة التى قد تكون الهيغيلية دُمِغت بها. فهى قد تكون النتيجة المنطقية - والمُخزية - لمُعادلة هيغل التى تقول إن كل ما هو واقعى عقلانى، وكل ما هو عقلانى واقعى. وهذه الفكرة تندرج فى إطار نظريات الحداثة التى تميل إلى إنكار البعد «فوق الميتافيزيقى» للموجود الظاهر وتُبرّر موضوعيًا وبصورة مُسبقة، مجمل العيوب التى ارتُكبت باسم العقل التاريخى.

فى الخديعة التى يمارسها العقل العملى الهيغلى تُترك السيادة للأهواء التى تحدّد فعل الناس، بمن فيهم القادة العظام الذين تتطابق خصوصيتهم الذاتية وأهواؤهم مع المضمون الموضوعى لروح الزمن. وهكذا فإن خديعة العقل، بعيدًا من إعرابها العميق عن هُوَام توتاليتارى، تبدو مُتضامنة مع مفهوم التجلّى التاريخى للعقلانية التى تتجذّر، فى نهاية المطاف، فى لاتأريخية التفكير. وبهذا المعنى لا تكون الخُدعة سوى وسيلة قتال ضدّ عدوّ أقوى أو أكثر عزيمة: هى ملاذ الضعفاء والجبناء. يتعلّق الأمرُ فى كلّ مرّة بالنسبة إلى الخُدعة بحمْل الغير، من دون أن يفهمَ ذلك، على فعل ما لم يكن ليقوم به بِمعرفة الوقائع وبِمِلء إرادته. وفى كلّ الأحوال، تسخر الخُدعة من الحرية، وتُحوّل الأفراد فضلًا عن الكتلة الحضارية إلى مجرد عبيد صاغرين. حتى بزعم خيرها، بفضل سذاجتها أو ولائها. فالمَخدوع يجد نفسه مُختزلًا إلى شىء بسيط، للاستعمال بلا حياء[٢٨].

لست أظن ألا يشاطرنا البروفسور الخشت الرأى بوقوع العقل الهيغلى فى تهافت مريع حيال أطروحة الخديعة. الاعتراض على هيغل فى هذا الصدد سيكون بديهيًا ومنطقيًا: أفلا تعد أطروحة الخديعة العقلية، معاكسة تمامًا للمطالب الأساسية للعقل.. حيث ينبرى هيغل إلى القبول بوسائط احتيالية، والإعراض عن الإقناع بحجج عقلية تنطوى على الاستقامة الأخلاقية والوضوح؟

ما من شك أن «خديعة العقل» سوف تصدم قرّاء هيغل، لا سيما أولئك اليَقظين الذين وجدوا فيه الوريث الشرعى للماكيافلية. فالذى أقام ديالكتيكه كله على النسبية والتضاد السلبى للوجود ولمفهوم الإيمان بالله لن تؤول مقاصده إلا إلى العقلانية المفرطة وأهوائها[٢٩]. وعليه ستكون إشكالية الخديعة فى العقل الهيغلى إحدى

أهم الدوائر التى استند إليها الخشت فى مقاربته لفلسفة هيغل السياسية. ويمكن أن نشير إلى ما بيَّنه فى «المعقول واللامعقول فى الأديان» لجهة الانعطافة الهيغلية فى الموقف من الدين بحيث لم يعد جوهر المسيحية هو الأخلاق ـ كما كان بالنسبة إليه أيام الشباب ـ خصوصًا عندما كتب «حياة يسوع» تحت تأثير كانط. لقد صار هيغل بعد هذه الانعطافة ينظر إلى الدين من منظار نقد السلطة اللاَّهوتية التى درج عليها فلاسفة ومفكرى العلمانية ممن جايلوه أو جاؤوا من بعده. نقصد على وجه التجديد أولئك الذين نظروا إلى البعد التدينى كعامل اغتراب للإنسان وتجريده من كل كينونته وهذا ما يطلق عليه «هيغل» اصطلاح الوعى الشقى، أى الذى ضاعت فيه القيمة الداخلية لشخصيته ولم يعد لديه أية ثقة فى الدين، أو فى تماثيل الآلهة التى هربت منها روحها، وصارت عنده كلمات الأناشيد مجرد ألفاظ هجرها الإيمان. وكذلك لم تعد الاحتفالات والألعاب والأعياد تعيد للوعى وحدته السعيدة مع الجوهر. وسيطر عليه روح قدر المأساة الذى يستجمع كل الآلهة الفردية فى البانثيون[٣٠].

هـ ـ تأليه الدولة:

لم يكن أمام هيغل وهو ينظر إلى الحداثة كيف تتداعى أواصرها إلا أن يجد فى الدولة المقتدرة تجسيدًا خاصًّا لفينومينولوجيا الروح. أراد أن يستعيد ألق التنوير عن طريق إرادة الاقتدار التى يحل فيها كل فرد فى جسد الجماعة الحضارية. سوف نرى كيف تظهر ماكيافلية هيغل على نحو صريح فى تأليه الدولة بوصفها تمثيلًا ل «فينومينولوجيا الروح». فلو انطلقنا من فكرة ان كل فرد يسعى وراء أغراضه ومصالحه الخاصة بمعزل عن الآخرين، فإن المجتمع السياسى (أو الدولة) يبدو وجودًا يعلو على الأفراد، مناقضًا لوجودهم وقيدًا على حريتهم. لكن المجتمع السياسى سيحظى بمبرر وجوده من كونه يوفر الشروط الضرورية لسعى كل مواطن وراء مصالحه من دون خشية مضايقة الآخرين؛ هذا فضلًا عن القدرة التى توفرها الدولة للدفاع عن المواطنين كوجود مشترك ضد أى اعتداء خارجى يشنه مجتمع آخر. الدولة، على هذا الأساس، تعتبر أداة ضرورية لتحقيق التوافق والانسجام بين مصالح متناقضة، والدفاع عن المتحد التاريخى[٣١].

لهذا تنظر الهيغلية إلى الواقعية التاريخية بما هى حالة عاقلة، ذلك بأنها تؤلف

حياة الكائن اللامتناهى، أو العقل حين يحقق ذاته فى الطبيعة وفى التاريخ الإنسانى. من هذا النحو من المقصود الهيغلى يبقى التاريخ، برغم ما يعتريه من طوارئ، حركة عقلانية مستهدفة. وأما الفلسفة التى هى، عند هيغل، جزء من المعرفة المطلقة ذاتها، تستطيع إدراك النموذج العقلانى للتاريخ. والتاريخ هو الزمن الذى يعرب عن كل روح قومية تعبّر عن ذاتها فى مؤسسة الدولة الموضوعيّة.

هنا سوف نتعرَّف إلى أحد النوافذ المغلقة التى تفصح عن صلة فلسفة هيغل السياسيّة بالميتافيزيقا. فهو يرى أن المتناهى يوجد فى اللامتناهى. وبتعبير لاهوتى إن المطلق اللامتناهى، ينوجد فى الوقت نفسه فى المتناهى. صحيح أن الكائنات المتناهية أو الفانية تزول، بينما الكائن اللامتناهى يبقى وتمتد حياته فى الديمومة، إلّا أن حياته هذه ليست شيئًا منفصلًا عمليًا عن الحياة المتناهية أو فوقها أو نقيضًا لها. ولئن بدأ هيغل قريبًا مما طرحه فيلسوف التاريخ الإيطالى جامبا تيستافيكو بصدد العناية الإلهية للتاريخ البشرى، إلا أنه سينتهى إلى حصر الإقرار بهذه العناية فى الدولة التى هى عنده تعبير عن اللامتناهى، ولها حياة مستمرة بذاتها ولا يمكن اختصارها فى مجموعة من المواطنين وجدوا فى فترة معيّنة من الزمن.

ربما كان هيغل على دراية بأن الذى يعيش الخديعة ويعاينها هو الأقدر على معرفة السرّ المحفوظ بمكر العقل وخديعته. لهذا السبب سينحو فى أخريات عمره إلى الانخراط فى قلب الحدث ويمضى إلى الحد الأقصى من التحيُّز للأمة الجرمانية من أجل أن يفقه الروح المطلق وتجلياته العقلية.

لم تفلح الحداثة التى أخذت عن هيغل فلسفتها السياسية الحادة فى تجاوز الأفق الجيو ـ دينى لأوروبا. وحتى حين أُبعدت الكنيسة عن عرشها السياسى ظلّت المسيحيّة حاضرةً ولكن بروحها الأيديولوجى فى مجمل المنجزات المعرفيّة والفلسفيّة، سواءً ما تعلق منها بمعرفة ذاتها الحضارية، أو لجهة التعرُّف على صورة الآخر وما تعلق بهذه الصورة من أحكام. تلقاء هذا الحضور، سيظهر الإسلام فى الفلسفة السياسيّة التى أسهم هيغل فى رسم معالمها كآخرَ مستنكرٍ. ومع الهيغلية بصفةٍ خاصةٍ تموضعت رؤية الغرب الفلسفى إلى الإسلام بوصفه شرقًا. ثم شيّدت على هذا التموضع تناظرًا بين غربٍ ممتلئٍ بلاهوته ومزهوٍّ بحداثته، وشرقٍ هو بالنسبة إليها مجرد مكان فسيح لامتحان رغباتها.

يسعى الدكتور الخشت إلى معاينة الرؤية الهيغلية حيال الإسلام والشرق. مستظهرًا ما تختزنه من مضامين عنصرية هي في حقيقتها حاصل منطقي لمجمل منظومته الفلسفية. في دراسة له تحت عنوان: «نقد صورة الإسلام عند هيغل» يستقرئ ما حوته محاضرات هيغل التي ألقاها عام ١٨٣١ حيث تعدّدت إشارات هيغل إلى الإسلام، واصفًا إياه بأنه لا يزال على هامش تاريخ الأديان[٣٢]. في تلك المحاضرات لم تكن رؤيته للإسلام حاصل دأبٍ ذاتي في التعرف على واحد من أبرز أديان الشرق. بل هو نتيجة تحقيقات استشراقيّةٍ ولاهوتيّةٍ في الغالب الأعم. فقد استعان هيغل ببعض هذه التحقيقات ليعزّز متونه بهوامش عن الشرق والإسلام في سياق محاضراته في فلسفة التاريخ. وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن ما سمي بـ«علم اللاهوت المتحرّر» للقرن التاسع عشر، الناشئ عن التلاقي بين ليبراليّة المجتمع المدني الأوربي وبين علم اللاهوت الإنجيلي، قد وَجَدَ بشائره التاريخيّة تحديدًا في علم اللاهوت عند شلاير ماخر وفي فلسفة الدين لدى هيغل[٣٣].

ولكن أين المسلمون أو العرب في هذه العملية التاريخية؟

في منظور «فلسفة التاريخ الهيغلية ـ ينتمي العرب والمسلمون إلى الماضي في إطار تطور الروح البشرية. فلقد حققوا مهمتهم بالحفاظ على الفكر الفلسفي الإغريقي ونقله، أي بتسليم شعلة التطور الحضاري إلى الآخرين[٣٤] قد يعود السبب في عدم دقة التصور الهيغلي حيال الإسلام. حسب عدد من الباحثين. إلى خلطٍ جهولٍ وقع فيه هيغل فلم يميز بين الإسلام والأتراك العثمانيين، أو على نحوٍ أدق بين الإسلام بوصفه دينًا وحيانيًا ورؤيةً شاملةً للوجود والحياة الإنسانية وبين بعض الممارسات التاريخيّة لقسمٍ من أتباعه. ولقد كان على هيغل بوصفه فيلسوفًا كبيرًا أن يعمل على تحرير التصور الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له[٣٥].

راجع هيغل ـ حسب رؤية الخشت ـ نزع الإسلام من سياق التطور التاريخي، وذكره كشيءٍ عارضٍ على هامش تطور الروح المسيحي في الحضارة الجرمانيّة، وإن كان هذه المرة أكثر حظًا إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلد تجاوز

٤٥٠ صفحة. ونظرًا لأنّ تحليل هيغل للحضارة الإسلامية ليس موضوعنا الآن، فإنّنا سنكتفى بتحليل هيغل للإسلام بوصفه دينًا فقط[٣٦]. غير أن تجاهل هيغل للإسلام فى فلسفة الدين وعرضه كشيء هامشى عرضى فى فلسفة التاريخ، يعكس ـ كما يضيف الناقد ـ روح التعصب الأوربى تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر. ويؤيد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرّفة للإسلام ـ على الرغم من أنّها متجاورةٌ مع بعض التحليلات العميقة والصائبة ـ التى أثارها هيغل فى فلسفة التاريخ. فالإسلام مرتبطٌ عنده بالمبدأ الشرقى السالب للذاتية، وهو ذو هدفٍ سلبى يتمثل فى تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أنّ الإسلام فى منظوره قد انحلّ سريعًا مثلما صعد سريعًا[٣٧].

هكذا يقدم هيغل مجموعةً من الأغاليط المركّبة عن الإسلام، ويجهل أنّ الإسلام مختلفٌ من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتية، كما يجهل أنّ عبادة الواحد الأحد لا تنطوى على أى سلبٍ للذات الإنسانيّة مثل أديان الهند، وإنّما عبادة الواحد الأحد تحرّر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليتها الكاملة عن هويّتها ومصيرها.

وفى الأحيان التى يسجل فيها هيغل شيئًا إيجابيًا للإسلام فإنّه يردّه إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقه، فالتجريد الإسلامى عنده لا يعود إلى ترقّى الوعى بالإلهى، وإنّما يعود إلى الانبساط الصحراوى الذى لا يمكن أن يتشكل فيه شيءٌ فى بنيةٍ ثابتةٍ![٣٨].

وما من شك فى أن تفسير هيغل يفتقر إلى الدقة ـ بحسب الخشت ـ؛ ذلك لأنّه لو كان الانبساط الصحراوى هو المسؤول عن نبذ التجسيم والتشكل فى الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهى فى البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هى الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيمٌ وبنياتٌ ثابتةٌ. فإذا ما جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، فليس من المقبول عقليًا تفسير ذلك تفسيرًا جغرافيًا سطحيًا، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلومٌ من التاريخ النبوى مصادمًا بعنفٍ لطبيعة الشعور عند عرب الجاهليّة والذى كان مرتبطًا بالتجسيم الوثنى للإلهى قبل الإسلام[٣٩].

الواضح أنّ هيغل ـ كما يقرر الخشت ـ لم يدرك حقيقة الإسلام لأنّه أسقط فهمه المسبق عليه تبعًا لفهمه لليهوديّة والمسيحيّة(٤٠). وهذا يعود إلى أنه عاين هاتين الديانتين من خلال ظهورهما في التاريخ. أي بما هما معطيان تاريخيان لا يمكن التعرف إليهما إلا على قاعدة الديالكتيك المادي. وأما اضطراب فهمه للإسلام فإنما هو وليد جهله ببعده فوق الميتافيزيقي الوحياني وخصوصيّة مفهوم التوحيد كمنطقةٍ محوريّةٍ في هذا البعد. ومهما يكن من أمر، فلو كان لنا من نعتٍ لهيغل وهو يفلسف تعالي روح الغرب على الآخر اللّاغربي، لصحّ نعته بفيلسوف الإمبريالية المؤيدة بـ«فينومينولوجيا الروح»، وذرائعيتها. ولو أن أحدًا وجد له مبررًا لتحيُّزه العنصري للعرق الجرماني عبر ميتافيزيقا محكمة الإتقان، فما لَه إلا أن يقرأ المنجز الهيغلي بعناية ليرى كيف تحولت فلسفته الموروثة من أسلافه إلى كهف أيديولوجي للمطلق الغربي.

* * *

يمكن القول في كل حال، إن مقاربات الخشت لهيغل ومن قبله كانط، تشكل حاصل جهوده التنظيرية والنقدية لفلسفة الحداثة. ولفضلٍ يعود إلى دربته المخصوصة في التفكيرلم يكتفِ ببيان الخلل الأصلي في بنية الميتافيزيقا، وإنما سيمضي إلى الأرض التي سرت فيها ميتافيزيقا الغرب وتحولت معها إلى وثنية مستأنفة.

الهوامش

(1) Franz von Baader, Schelling, Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audacethéosophique de Baader: premiers pas dans la philosophiereligieuse de Franz von Baader (5485- 5671), Paris 7115.

(2) IPID,

(3) IPID, P. 179.

(٤)خوليو أولالا - أزمة العقل الغربي - السمة الاختزالية للعقلانية - ترجمة: كريم عبد الرحمن - فصلية «الاستغراب» العدد الأول - خريف ٢٠١٥.

(٥) محمود حيدر - الغيرية البتراء - فصلية «الاستغراب» «العدد العاشر» شتاء ٢٠١٨.

(٦) أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء - القاهرة - ١٩٩٧.

(٧) العقلانية والتعصب، دار نهضة مصر - القاهرة - ٢٠٠٧.

(٨) الميتافيزيقا قراءة نقدية، الثقافة العربية - القاهرة - ٢٠٠٩.

(٩) الفلسفة الحديثة قراءة نقدية، الثقافة العربية - القاهرة - ٢٠٠٩.

(١٠) المعقول واللامعقول في الأديان، بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، نهضة مصر - ٢٠٠٦.

(١١) محمد عثمان الخشت - المعقول واللامعقول في الأديان - نهضة مصر للطباعة والنشر - القاهرة - ٢٠٠٦. ص ٣.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه - ص ٤ - ٥.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) انظر: محمود حيدر - الميتافيزيقا المثلومة - في إطار المجلد الجماعي الجزء الأول - بعنوان: «الإبستمولوجيا عند إيمانويل كانط» المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية - بيروت - ٢٠١٩ - ص ١٥.

(١٦) المصدر نفسه - ص ١٦.

(١٧) محمد عثمان الخشت - المعقول واللامعقول في الأديان - مصدر سبق ذكره - ص ١٥ - ١٦.

(١٨) محمد عثمان الخشت - «الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم» دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٧ - ص ٦٣.

(19) Franz von Baader, Fermentacognitionis (abbr. FC), in SW, Vol. II, p. 178

(٢٠) م. ع. الخشت - الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم - مصدر مسبوق الذكر - ص ٧٢.

(٢١) م. حيدر - الميتافيزيقا المثلومة - المصدر نفسه - ص ١٧.

(٢٢) الخشت - المعقول واللامعقول في الأديان - المصدر السابق - ص ١٠٥.

(٢٣) المعقول واللامعقول في الأديان - المصدر نفسه - ص ٨.

(٢٤) محمد عثمان الخشت - المعقول واللامعقول في الأديان - مصدر مرّت الإشارة إليه - ص ٦.

(٢٥) نقلًا عن جان هيبوليت - الإنسية والهيغلية - ترجمة فؤاد بن أحمد - الفكر العربي المعاصر - العدد ١١٦ - ١١٧. خريف وشتاء ٢٠٠٠ - ٢٠٠١.

(٢٦) انظر: هيغل - فينومينولوجيا الروح - ترجمة وتقديم: ناجي العونلّي - المنظمة العربية لترجمة - توزيع مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت ٢٠٠٦ - ص

(27) Jaques D'handt, La Ruse de la raison revue lavalthéologique et philosophique, Juin 1995.

(28) (Jacques) D'Hondt. Ipid.

(٢٩) محمود حيدر ـ فجوة هيغل ـ فصلية «الاستغراب» العدد الرابع عشر ـ شتاء ٢٠١٩.

(٣٠) انظر: الخشت ـ المعقول واللامعقول فى الأديان ـ مصدر سبقت الإشارة إليه ـ ص ٣١١.

(٣١) م. حيدر ـ المصدر نفسه.

(٣٢) محمد عثمان الخشت ـ نقد صورة الإسلام عند هيغل ـ فصلية «الاستغراب» العدد العاشر ـ شتاء ٢٠١٨.

(٣٣) عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوربا المسيحية للإسلام ـ تاريخ الأديان ـ نقله عن اللغة البوسنية جمال الدين سيد أحمد ـ المركز القومى للترجمة ـ القاهرة الطبعة الأولى ٢٠١٦ ـ ص ١٥٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) محمد عثمان الخشت ـ نقد صورة الإسلام عند هيغل ـ مصدر سبقت الإشارة إليه.

(٣٧) المصدر نفسه.

(38) Hegel, Lectures on the Philosophy of History, New York, Dover Publications, 1956, P. 357.

(٣٩) الخشت ـ مصدر مرت الإشارة إليه.

(٤٠) الخشت ـ المصدر نفسه.

نحو مجتمع قيمى
قراءة فى أخلاق التقدم عند البروفسور الخشت

أ.د. مدنى مدور(*)

كانت ولازالت وستستمر، من القضايا الأكثر تداولًا ونقاشًا، فى الفلسفة العربية الحديثة والمعاصرة، مسألة (التغيير)، والتطلع إلى مستقبل أفضل؛ إنما جديد هذا المضمون سيكمن كل مرة فى طبيعة المنطلقات والمنهج، وإطار الرؤية الفكرية، وحدودها ومفاهيمها، وخطها المرجعى... فبينما اهتم الكثرة بالبعد (النظرى)، حيث استمر النقاش قائمًا حول طبيعة المعرفة المستخدمة وما إذا كان ينبغى أن تكون تلك المعرفة (نقلية) خالصة أو (عقلية) خالصة أو يجدر أن تقع بين توجهين. ثم يأتى عقب ذلك الدور على مصدر هذه المعرفة، ليكون الإجراء إعلان القطيعة مع التراث العربى القديم، والانفتاح على التراث الغربى مطلقًا أو العكس، هذا كله يكون مصحوبًا بالكثير من الأخذ والرد فى شتى جزئياته. أما البعد الثانى فهو (تطبيقى)، حيث سيتم توظيف المعرفة لخدمة مجالات متعددة، منها على الخصوص الأطر العلمية لفهم وتوجيه أفعال وسلوك الإنسان فى شكلها الفردى أو الجماعى؛ لتتفاوت درجة الاهتمام وزوايا النظر والممارسات التطبيقية من علم النفس إلى علم الاجتماع انتهاء إلى علم التربية وعلم الأخلاق.

كان لا بد أن يحظى الإنسان وأن تحظى قضايا الإنسان، باهتمام متزايد من طرف الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ولأن نص هذه الدراسة يحاول أن يقارب ـ خصوصًا ـ هذا التوجه الفكرى لدى الفيلسوف (**محمد عثمان الخشت**) الذى اعتبر من خلال كتابه: «**أخلاق التقدم**»، أن الإنسان العربى الجديد هو الإنسان الذى تحكمه القيمة، سواء فى بعدها الأخلاقى الخالص، وربما من خلال مرجعيتها الدينية حيث يستفيد من المرجعية الكانطية التى تحاول أن تستفيد من عدم القطع مع الدين، رغم أن كانط حكّم العقل على الإرادة الخيّرة واعتبر أن ممارسة الطقوس لا تضيف شيئا لجوهر

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة عنابة، الجزائر.

الإنسان؛ وهذا الربط بين القيمة والصرامة العقلية، سيتحول إلى تقليد غربى، تتسم به كل الرؤى التى تتبنى الأخلاق الجديدة.

من هنا فإن الملفت فى تناول محمد عثمان الخشت، للقيمة ببعدها الأخلاقى، هو الاشتغال على تجديد القناعات العميقة لدى العربى المسلم بمضامين تلك القيم بغرض توجيه أفعال وسلوك الأفراد لإنتاج قيمة مركزة لا تنسحب على كل ذات على حده، إنما تستهدف هذه المرة مجالات أوسع حيث التأثير فى واقع المدينة والتأثير فى حال الوطن والأمة.

إذا كان من غير المعقول قطعًا استبدال مواطنينا بمواطنين جدد، كما كان تساؤل الخشت فى معرض مناقشة الفساد، فإن الأقرب إلى العقل هو استبدال واقع المجتمع والذى ظل يصدر عنه ما ينافى (القيمة)، بتأصيلها، فشاب المجتمع الكثير من الشر وأخلاق السوء، وانقلبت المفاهيم، وبات الاحتفاء بنقيض القيمة (اللاقيمة)، واحترف الأفراد تبنى تلك القيم والترويج لها وتكدر صفو المجتمع وتحول إلى النقيض (مجتمع اللاقيمة)، من هنا فإن إمكانية استبدال المواطنين المصريين من عدمها، سيكون أقرب إليها عقليًّا وواقعيًّا (الدعوة إلى مجتمع قيمى).

إن الدعوة إلى مجتمع قيمى، ليست دعوة لهذه الغاية فحسب، إنما سيكون تصحيحًا لـ(القيمة)، على مستوى هذا المجتمع، إنه الضمان الأوحد لتحقيق (التقدم)، عن طريق هذا الإنسان الفاعل الذى يتشارك بفعاليته مع غيره لصنع غد أفضل.

هذه الدراسة من خلال ثلاث فقرات، ستحاول الإجابة على التساؤلات التالية: ما جدوى إعادة النظر فى قيمنا الأخلاقية واستحضار مرجعيات غربية؟ كيف نراهن على مجتمع القيمة لتحقيق التقدم؟

١- سؤال المرجعية الغربية

قبل أن نباشر فحص معطيات النظرة الغربية للأخلاق واستعمالاتها المتفاوتة للقيم عبر مستجد العصور، والأسباب التى دفعت الفلسفة العربية المعاصرة إلى

مساءلة هذا الدرس الأخلاقى الذى تحكمه مرجعية مغايرة، سيجدر بنا أن نسجل وقفة عند هذا الاستخدام المباشر (القيمة الأخلاقية)، لتكون عاملا جوهريا فى تحقيق التقدم كما أريد له فى كتاب (أخلاق التقدم).

١ ـ ١ ـ تذكر المنسى:

إذا كان (التقدم)، يشير إلى «أى حركة تتجه وجهة مرغوبا فيها (...) وقد نظر بعض مفكرى القرن التاسع عشر إلى التقدم على أنه مصطلح يشير إلى حركة نحو (المنطق والعدالة)، وتأكيد المساواة بوصفها جوهر العدالة»[١].

تشرح هذه العبارة، طبيعة (التقدم) بوصفه واقعًا تم أو يتم حصوله وفق مواصفات تتصدرها أولويات توفير الظروف اللائقة بإنسانية الإنسان. لأجل ذلك حين يخوض صاحب القاموس فى مناقشة أسباب تحقق التقدم، يستحضر الحركة العقلانية والتنوير، وحين يتوسع يستحضر الوعى التاريخى واستيعاب حركة التاريخ.

بدورنا حين نعدد أسباب الانتقال من (التخلف) إلى (التقدم)، سنذكر الجوانب المادية من ثروات طبيعية باطنية وغيرها، سنذكر كذلك الموارد المالية، والوسائل التقنية، سنذكر ـ بالضرورة ـ الموارد البشرية ونستحضر جميع مستلزماتها من تكوين جيد ومهارات عالية، وفى الأثناء قد ننصرف عن تفاصيل كثيرة ستدخل فى دائرة المضامين (المنسية) والمهملة كما هو الشأن مع عامل (القيمة الأخلاقية).

من هنا فإن الملفت فى أعمال المفكر محمد عثمان الخشت، هو هذا الاشتغال المحورى على (القيمة الأخلاقية)، وعلى هذا الأساس فإن ارتباط المفكر بآراء الفلسفة الغربية وموقفها من الأخلاق، سينبع انطلاقًا من ذلك الاحتفاء المتزايد بماهية القيم وكيفية توظيف الإنسان لها، «وإذا كان روسو قد علّم كانط وجوب عدم الدمج بين المعرفة والأخلاق، فإن كانط أمكنه التمييز بعيدا عن روسو بين المعرفة المنفصلة عن الأخلاق وبين المعرفة الحقيقية التى تتملك قيمة ممكنة يمكن بها أن تصبح طبيعة الإنسان إنسانية حيث تتفتح تلك الطبيعة من خلال المعرفة الحقيقية، وبالأحرى تغدو المعرفة ذاتها هى الطبيعة الحقيقية للإنسان».[٢] بما أن الدمج بين المعرفة، والقيمة الأخلاقية هو الذى سيحقق إنسانية الإنسان، وذلك بالتزامه

للواجب ومزيدا من إخلاصه للحقيقة... والأصل أنه كلما تحقق انضباط الإنسان أمكن التعويل عليه فى كبريات المهام التى قد تسند إليه.

إن تبنى (القيمة الأخلاقية) وجعلها نقطة ارتكاز فى صناعة الذات البشرية، والوصول بها إلى درجة تغدو معها محل ثقة للنهوض بكبريات المشاريع، ويبدو أن هذا اليقين فى القيمة الأخلاقية الذى توصل إليه المفكر الخشت من خلال معالجة آراء الفلسفة الغربية، باعتبارها نموذجًا للتقدم الراهن؛هو نفسه اليقين الذى قامت عليه الحضارة الإسلامية حيث يقول ﷺ: (**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**).

وفق هذه المنطلقات سيقرن محمد عثمان الخشت التقدم بالأخلاق، وقد جاء مؤلفه (أخلاق التقدم) الذى هو محور هذه الدراسة، ليعرض تصوره لهذه القناعة المتشعبة على النحو الآتى: «لا تعنى أخلاق التقدم ثقافة منفردة أو دينًا بعينه. إنها لا تعنى أكثر من كونها (الحد الأدنى الضرورى) لقيم ومعايير وسلوكيات إنسانية تقدمية يحتاج إليها مجتمع ما حتى ينهض نهضة حقيقية بعيدًا عن المذاهب والمشاريع الفكرية الرنانة التى ثبت فشلها»[٣]. بعبارة أدق، كل عصر يعرف طبيعة القيمة التى يكون فى مسيس الحاجة إليها، وهو يحدد فى الآن نفسه ترتيب أولوياته انطلاقًا من طبيعة الإشكاليات المطروحة فيه كمرحلة من مراحل التطور.

على هذا الأساس، فإن «أخلاق التقدم التى نسعى إليها ـ يقول الخشت ـ هى إجماع جوهرى على قيم ملزمة ومعايير محددة وسلوكيات أساسية يتم إقرارها من قبل جميع التيارات على اختلاف أيديولوجياتها، وكل الأديان على اختلاف عقائدها فى مجتمعنا»[٤]. أى ما دامت الغاية هى التقدم فإن التوحد حول قواسم مشتركة تخص (القيم الأخلاقية)، بدل التشبث بالمختلف الذى يخص كل جهة، والذى قد يؤدى إلى تعطيل مسيرة التقدم بكيفية من الكيفيات.

تذكر أهمية القيمة الأخلاقية وتفعيلها، يغدو وسيلة ناجعة لتحقيق التقدم المنشود.

١ ـ٢ ـ تأصيل القيمة الأخلاقية:

ركز الخشت، فى مسار(القيمة الأخلاقية)، على المرجعية الغربية، حيث اشتمل رصده مختلف المراحل الزمنية لتاريخ الفلسفة الأوربية، انطلاقًا من العصر اليونانى

وما صحبه من آراء وتوجهات استمر تعاقبها عبر الزمن، ثم تليها مرحلة النهضة والعمل على تجاوز المعارف اللاهوتية، والقطع مع إرث الكنيسة، إلى عصر التنوير وتفرع الآراء وتنوع التصورات، وإن ظل الملمح العام واحدًا. حيث يتضح كيف أن المسار الفلسفي منذ البداية، استمر منقسمًا إلى رافدين رئيسين: الأول مثلته الفلسفة المثالية الأفلاطونية، من هنا فقد «رفض أفلاطون أخلاق اللذة الحسية، ودعا إلى الفضيلة وأكد أن الحياة الفاضلة هى ألذ حياة (...)، وذهب إلى أن الإنسان تحكمه ثلاث قوى: القوة العقلانية، والقوة الشهوانية، والقوة الغضبية. والإنسان الفاضل الناجح هو الذى تتحكم فيه القوة العقلانية».[٥] وعلى أساس هذه التقسيمات تم توزيع الطبقات داخل جمهوريته الفاضلة: طبقة الحكماء الفلاسفة، وهم من يحكم الجمهورية. وطبقة النبلاء والجند، الذين يدافعون عن أسوار الجمهورية. وأخيرًا طبقة العامة من التجار والحرفيين. هذا الخط المثالى هو الذى سيمتد تصاعديًّا، ليعبر عن تصورات وآراء التوجه العقلانى، من ديكارت إلى كانط وهيجل.

أما الرافد الثانى، فتمثله الفلسفة الواقعية ابتداء مع أرسطو، حيث اعتبر أن «الغاية من الحياة هى الوصول إلى الخير، والخير هو السعادة، (...)، ويقوم كمال الموجود أو خيره فى تمام (تأدية وظيفته وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها عن سائر الموجودات، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة، ولكنها الحياة الناطقة أى أن سعادة الإنسان تتحقق بأن يمارس الحياة العاقلة أى، إعمال عقله والوصول به إلى أقصى درجة ممكنة من التحقق.

ويرى أرسطو أن الإنسان العاقل لا بد أن يكون فاضلًا، فالفضيلة عنده هى (ملكة اختيار الوسط الذى يعيّنه العقل للحكمة) فلب فلسفته الأخلاقية ـ كما يرى الخشت ـ قائم فى تحقيق الوسطية، حيث يقول: (إن الفضيلة وسط بين رذيلتين)، وسط بين إفراط وتفريط، كليهما رذيلة والوسط هنا ليس وسطًا حسابيًّا بل وسط نسبى اعتبارى والشجاعة وسط بين التهور والجبن... ولا يمكن تحقيق الفضيلة إلا بالإرادة».[٦] تتضح واقعية هذا التوجه، من خلال تجنب (المعيارية) والاقتراب أكثر إلى (الوصف) المباشر للظاهرة الأخلاقية.

هذا التوجه الأرسطى الواقعى، سيكون رافدًا للتجريبيين ابتداء من فرانسيس

بيكون، مرورًا بديفيد هيوم يليهما الماديون ومختلف الفلسفات البراغماتية كارل ماركس ووليام جيمس وغيرهم.

وقد شهدت العصور القديمة فى مرجعيتها اليونانية وحتى الرومانية إسهامات فكرية أخرى متنوعة، ستتراوح بين المغالاة فى طلب (اللذة)، وربطها بالقيم الأخلاقية، كما هو الشأن مع الأبيقورية، التى نظرت إلى «اللذة كغاية كبرى للأفعال الإنسانية لكنها تختلف مع (القوريانية) فى عدم الاكتفاء بالحاضر فقط»(٧)، هذه اللذة لم تكن مانعًا للارتباط بالقيم السامية المعنوية كالعدالة والحكمة.إلى جانب هذا التوجه يعرج كتاب (أخلاق التقدم)، على الرواقية والشكاك، وينتهى بنا إلى الغنوصية، والعرفانية، حيث «لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم بالجماعة وفى الجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات. إن الغنوص (المعرفة، العرفان)، ليس معرفة بالأحوال الخارجية بل بالحقائق الباطنة، خصوصًا ما يتعلق بالتمييز بين الخير والشر. وغاية المعرفة جعل الإنسان إلهًا واتحاد الإنسان بالله هو المعرفة أو العرفان. إن معرفة الإنسان لنفسه هى البداية، ومعرفته بالله هى نهاية الكمال، إن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لا بد من قوة علوية هى التى تلهمه هذه المعرفة العليا»(٨).

هذا التكامل الذى يتحقق بنوع من التوحد بين الإنسان والله تفسره نظرية الفيض. ولأن هذا المذهب الفلسفى سيحسب على الفلسفة الشرقية بتنوع مصادرها وانتماءاتها الحضارية؛ حيث سيكون للحضارات القديمة المصرية والصينية والهندية والفارسية كل منها على حدة، آراء وتصورات، وستنضج تلك الآراء على يد الديانات السماوية، التى ستحسب على الحضارات الشرقية أيضًا، سواء الآراء (اللاهوتية)، (المسيحية)، أو الفقه وعلم الكلام والتصوف الإسلامى، وقراءة الفلسفة اليونانية من طرف العرب.

ينتقل مباشرة إلى العصر الحديث، حيث «لم ينشغل فرانسيس بيكون بتكوين فلسفة للأخلاق؛ إذ اكتفى بوضعها فى تصنيفه للعلوم الفلسفية ونقد الأخلاق القديمة»(٩)، فى حين أن ديكارت، «وضع الأخلاق فى أعلى تصنيفه للعلوم الفلسفية، كفرع من فروع شجرة الفلسفة مع الطب والميكانيك. لكنه استثنى الأخلاق من شكه المنهجى

حتى لا يتذبذب فى أفعاله عند ممارسة الشك النظرى وسلم بالأخلاق والقوانين والعادات السائدة فى بلاده ودعاها (الأخلاق المؤقتة)»(١٠).

لأن ديكارت يتأسس فى آرائه الفلسفية على الموروث الإغريقى القديم ستكون «الأخلاق النهائية عنده لم تتجاوز الأخلاق المؤقتة إلا فى مستوى التنظير الفلسفى، فهى أخلاق عملية لا تتجاوز قواعد الأخلاق المؤقتة؛ وتقوم على السيطرة على الانفعالات والتحكم فى الأهواء من أجل الوصول إلى السعادة»(١١).

أما التغير الذى طرأ على تصور ديكارت، سيكون ممثلًا فى الانغماس فى قضايا الطبيعة والإنسان، والانقطاع بالتالى عن القضايا (الميتافيزيقية) والإلهيات؛ حيث «يرجع السلوكيات الأخلاقية إلى مسألة الإرادة العازمة على أن تبقى متيقظة حرة فالأمر إذن من الوجهة الأخلاقية يتعلق بإرادة الاختيار، لكونها عنصرًا أساسيًّا فى بنية العقل، والإنسان نفسه»(١٢). هذه الآراء وغيرها، هى التى ستجعل معيار الحكم على (القيمة الأخلاقية)، يصبح أكثر ارتباطًا بالمؤثرات المادية الحسية، ونشدان المنفعة والإلحاح على طلب الفائدة. وبما أن الإقدام أو الإحجام عن السلوكات المحمودة أو المذمومة بتفاوت أو فى آن واحد، سيقترن تأطيره بسلطة القانون والعقل وحرية الإرادة، سنجد أن ذلك كله يخدم (حرية الفرد) على حساب الجماعة.

إن مختلف التوجهات الفلسفية الغربية ابتداء من القرن السادس عشر، حيث تم الإصلاح الدينى، وتجاوز المعرفة (اللاهوتية)، لتتحول هذه اللحظة إلى ممارسة شائعة سيتم عن طريقها عزل (القيمة الأخلاقية) عن جميع الانتماءات الدينية بكيفية متدرجة مع مرور السنوات.

يرسم إسبينوزا تفاصيل المشهد وهو يعلن القطيعة مع الدين ورموزه، حيث اعتبر أن «كل إنسان ابتدع طرقًا مختلفة لعبادة الله ظنها مناسبة كى يحبه الله أكثر من الآخرين وكى يدير الطبيعة بأكملها لخدمة طمعه الأعمى وجشعه الذى لا يشبع ثم تطور هذا المفهوم المغلوط إلى خرافة ضربت جذورها بعمق فى أذهان البشر»(١٣)، بعبارة أدق، فإن إسبينوزا يربط الإنسان الجديد بـ(الطبيعة) ويرفض السلطة الإلهية ومختلف الآراء الميتافيزيقية.

لا سلطة يمكنها توجيه أفعال الإنسان إلى الخير أو الشر، غير إرادته هو وتحكمه هو في نفسه، «إذا وجهنا إرادتنا بالقرارات الأكيدة والحاسمة بالتوافق مع ما نريده لتوجيه أفعال حياتنا، وإذا ربطنا بهذه القرارات حركات الأهواء التي نريد أن تكون لدينا، فإننا نستطيع اكتساب السيطرة التامة على أهوائنا»(١٤).

وضمن هذا السياق تأتي رؤية هوبز، معتبرة أن الأخلاق، «هي أخلاق مادية أنانية مفرطة تدور على اللذة والألم الجسمي، وقد فسرت الطبيعة الإنسانية تفسيرًا شريرًا فاعتبرت الإنسان ذئبًا لأخيه الإنسان، لا ينظر إلا إلى مصالحه الشخصية، وفسر هوبز كل أفعال الخير تفسيرًا أنانيًا يقوم على حب الذات»(١٥).

واضح هنا، كيف أن هوبز بصدد التعبير عن أخلاق أزمات كانت تعصف بأوربا؛ حيث كانت تلك المرحلة تعاني من حروب واقتتال داخلي وخارجي، كانت تلك الأزمات تترك أثرها في سائر الحياة، وبالتالي فإن جعل هذا الانطباع العام يلون (القيمة الأخلاقية) يغدو بالتالي المنظور مفتقرًا للرؤية الموضوعية المنشودة.

السعي لتخطي المعرفة اللاهوتية، والعمل على تفسير (القيم)، انطلاقا من انطباعات تخلفها أزمات مختلفة، سيضاف إلى هذين العاملين، آخر ثالث، وهو الاشتغال ضمن آراء مذهبية محددة، سيكون مختلف هذه العوامل وراء تجدد مستمر للمفاهيم، والتصورات المتعلقة بالقيمة، أي أن تحور زوايا الرؤية باستمرار لم ينشأ من فراغ كما يوحي به كتاب (أخلاق التقدم).

ظهور نظرية (التطور)، الداروينية في القرن التاسع عشر، سيؤدي إلى ظهور نمط من القيم التي ستعمل على استثمار هذا التوجه البيولوجي الجديد، واستغلال فكرة البقاء للأصلح؛ حيث «جاء نيتشه فطالب بجرأة بتطبيق نتائج التنازع على البقاء، على مجال الأخلاق»(١٦).

من هنا فقد ثار نيتشه على تلك القيم الكلاسيكية السائدة، «لقد كان موقفه من كل الأحكام الخلقية السائدة هو موقف المتشكك الذي يمقت التسليم بهذه الأحكام، ودفعه هذا الشك في فترة مبكرة من حياته إلى صراع مع بيئته وجيله والأجيال السابقة عليه. (...) فقد تعلمت منذ فترة مبكرة ـ فيما يقول نيتشه ـ أن أفصل الأحكام اللاهوتية عن الأحكام الخلقية، وتوقفت عن البحث عن أصل الشر وراء العالم»(١٧).

على هذا الأساس، سيفصل نيتشه، بين الأخلاق التقليدية التى لم تعد صالحة، وقد اصطلح عليها لقربه من المرجعية المسيحية، بأخلاق العبيد، ودعا فى المقابل إلى أخلاق جديدة أخلاق؛ إرادة القوة، وأطلق عليها اسم أخلاق السادة، «إن نيتشه فى نقده للأخلاق التقليدية يحارب كل ما يؤدى إلى إنكار الحياة أو إضعافها سواء كان ذلك نزعة فلسفية عقلية، أو نزعة دينية زاهدة»[١٨].

ركز نيتشه انتقاداته للقيم المسيحية، واعتبرها لا تصلح للإنسان الجديد؛ حيث عُرف عنه أنه عدو المسيح، من هنا فقد اعتبر أن «القيم المسيحية لم تثمر سوى إنسان يبعث على الضجر، إنسان ضعيف عاجز مسلوب الإرادة، يمزقه الإحساس بالذنب الذى تنفثه فيه الإرادة المسيحية، ويقف فى سبيل إثراء حياته دعوة زائفة إلى الزهد تصرخ بها أبواق القيم المسيحية التى تستهدف تشويه إرادة الحياة»[١٩].

إنها الدعوة الصريحة إلى قيم القوة، ومع الماركسية والبراغماتية ستكشف الماركسية أن القيمة ما هى إلا انعكاس عن القاعدة المادية بينما ستتبنى أمريكا صراحة البراغماتية الذرائعية الصريحة.

١ ـ ٣ ـ الاستعداء المستمر:

حركة الإصلاح الدينى فى أوربا، أوقفت تحكم المؤسسة الدينية ورجالها فى حياة الناس والحياة العامة، وعصر التنوير إثر ذاك قوض الممارسات المعلنة والخفية للمعرفة اللاهوتية، واستمر استعداء كل شيء يصدر عن الكنيسة، وسيظل الشك قائمًا فى مختلف منجزاتها ومشاريعها، وكل ما له صلة بالخطاب الدينى. وحول تلك القيم ما فتئت تتغنى بها المواعظ الدينية وتدعو إليها حيث مثلت فى المخيال الغربى مرحلة لصيقة بعصور الظلام وقرون التخلف والجهل، بينما سيكون التخلى عن مرحلة سيطرة الكنيسة وإرثها بداية استقبال عهد الخلاص.

الاستعداء المتصاعد للشيء، قد ينتهى بصاحبه إلى التجنى وهو ما صار جليا فى الكثير من الأحكام الصادرة عن الفلاسفة حيال الكنيسة، حيث تحولت حتى تلك القيم التى صنعت استقرار الجماعات وثبتت لُحمة نسيجها، لا تخرج عن إطار أخلاق تؤسس للخنوع والمسكنة وهكذا.

يعبر مفهوم الدين «عند فلاسفة المسلمين القدماء عن وضع إلهى يسوق ذوى العقول إلى الخير. والفرق بين الدين والملة والمذهب أن الشريعة من حيث إنها مطاعة تسمى دينا، ومن حيث إنها جامعة تسمى ملة ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهبا»[٢٠]. جوهر الدين ـ إذا ـ هو تلك القيم السامية التى يجدر أن تجتمع لدى شخص يؤمن أنه تحت عناية سلطة إلهية.

أما الدين «عند الفلسفة الحديثة: فهو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها»[٢١]. هذا التعريف سيكون أقرب إلى نتائج الفلسفة الغربية الحديثة وبالتالى فهو أقرب إلى الطبيعة (الضمير الفردى، والإرادة المستقلة، والعقل الواعى...)، والعمل بالقيمة لتحقيق هذا المكسب الدنيوى المباشر من هنا فإن القيمة المطلقة، قد تكون عقيدة دينية، أو مبادئ علمية، أو أيديولوجيات سياسية أو اجتماعية.

ستعد صرخة نيتشه أعنف من غيرها وأكثر تطرفًا فى مواجهة القيمة المنسوبة إلى الدين المسيحى، وذلك تحت ذريعة صريحة، كونها مؤسسة على أخلاق تقليدية لم تعد قادرة على تلبية حاجة إنسان العصور الجديدة، «والدور الذى لعبته القيم المسيحية فى الحضارة الإنسانية يكمن فى تحويل الإنسان كوحش مفترس إلى حيوان متحضر وديع إلى حيوان أليف»[٢٢]. المسألة هنا ـ وفق رأى نيتشه ـ لا تتعلق بقيم تؤدى دور تهذيب الأخلاق، أو إفسادها، إنما هو أمر سيتضح أنه أكثر خطورة، حيث أدت الأخلاق التقليدية المسيحية إلى صنع إنسان فاشل كاره للحياة سلبى، لا يؤثر فى حين أن تجاوز هذه الأخلاق الدينية إلى الأخلاق الجديدة، سينتهى بنا إلى إنسان متفوق تصنعه إرادة القوة وأخلاق الأسياد إنسان قادر على الفعل والتأثير.

هذا الخط الذى يكشف فى كل مرة عن هذه النبرة العدائية للدين، حيث سيعتبر كارل ماركس، أن (الدين أفيون الشعوب)، ومن ثم فإنه سيعتبر أن القيم الأخلاقية ومختلف القيم المعنوية هى فى الأصل تنعكس عن القاعدة المادية للمجتمع، حسب علاقات الإنتاج السائدة، والطبقة الحائزة لوسائل الإنتاج، لتكون القيم الأخلاقية الحاصلة، ما هى فى النهاية إلا انعكاس لسلسلة عمليات معقدة تحصل على مستوى البنية التحتية.

وإذا تركنا تهمة الوعى الزائف التى يصنعها الدين ـ كما يرى ماركس ـ سنجد أن الفيلسوف ديفيد هيوم قبله بقرن كامل وأكثر رفض منطق الدين، تحت مبرر الكرامة المهدرة، حيث «قال بأن المنفعة هى معيار الحكم الأخلاقى، ورفض الأخلاق الدينية لأنها تقوم على التصور المضخم للإله الذى يؤدى إلى تضاؤل الإنسان أمام نفسه، ومن ثم تضاؤله أمام الإله، الأمر الذى ينتج عنه تحديد العلاقة بين الإنسان والإله فى شكل علاقة خوف وخضوع، أى علاقة عبد بسيد»(٢٣)، بعبارة أدق، فإن العقل الأوربى الذى عانى من التسلط الكنسى والبطش الإقطاعى والاستبداد الملكى، أصبح يتمثل هذه الممارسة البغيضة حتى فى تلك الالتزامات الدينية، رغم محدوديتها أو أنه بدل أن يصلح الفاسد، سيعمد إلى تقويض كل شيء يصادفه أو التخلص من كل شيء يحيله إلى ماضيه الذى يذكّره بأصناف القهر والتسلط.

أما الصوت الذى بدا أقل حدة فى عداوته للدين، سيمثله الفيلسوف الألمانى كانط، حيث سيجعل الدين تابعًا للأخلاق، لتمثل الأخلاق الكل، بينما سيكون الدين مجرد جزء منها أو فرع عنها، ليتم إعطاء دور مركزى (للعقل)، فى توجيه الإرادة الخيرة، «الأخلاق عند كانط أساس الدين ومصادرته على وجود الله لا تعنى بالضرورة أنها أساس للأخلاق بل هى مجرد أمل للخبرة الأخلاقية وليس أساسا للالتزام الأخلاقى بوجه عام، لأن هذا الأساس يقوم على التشريع الذاتى للعقل نفسه، فهذه الأخلاق تجعل من التسليم بوجود الله الأساس ـ لا لقوانين الأخلاق ـ بل للأمل فى بلوغ الخير الأسمى الذى يتحقق فيه اتفاق بين الفضيلة والسعادة»(٢٤). يتضح هنا، كيف أن كانط يعطى للعقل سلطة مطلقة على الذات، «ويتطلب الواجب باعتباره جوهر الدين الأخلاقى، الدين العقلى المحض عدم وحدة الأخلاق والطبيعة وذلك من أجل أن يؤسس الإرادة بوصفها قدرة الاختيار بين الواجبات المؤسسة فى العقل والرغبات المؤسسة فى الطبيعة. لكن الوعى الأخلاقى لا يمكنه أن يمتنع عن السعادة ولذا يجب أن يفترض الانسجام بين الأخلاق والطبيعة»(٢٥).

إن تتبعنا لموقف المرجعية القيمية فى الفلسفة الغربية، كشف عن انقسامها الثنائى بين: المثالية العقلية والمادية التجريبية، وقد أدى ذلك إلى انقسام مماثل على مستوى القيم الأخلاقية؛ ومع ذلك فإن هذا الانقسام سيظهر موقفًا موحدًا من جهة استعداء

(الدين المسيحى)، أو المعرفة اللاهوتية، وفى أحسن الأحوال سينظر إلى القيمة الأخلاقية التى ارتبطت بالدين فى مراحل سابقة على أنها قيم تجاوزها الزمن. من هنا فإن مناقشة هذه المرجعية وموقفها من الدين، لن يخدم توجه المؤلف، الذى سينحاز من خلال كتابه (أخلاق التقدم)، إلى تبنى الدين كمرجعية فعلية، وإلى التأسيس لأخلاق التقدم ضمن مجتمع تحكمه توجهات اجتماعية قائمة على روح الأسرة وربما بقايا روح القبيلة، والطائفة... بينما ظلت الأخلاق الغربية، تنحاز بشكل صريح أو مبطن للروح الفردية المطلقة.

١ ـ ٤ ـ تصحيح المسار:

الرهان على الدولة ومؤسساتها، سيخرج تلك العلاقات العفوية من إطارها الطبيعى إلى إطار مصطنع قد لا تحمد عواقبه، وإدراج القوانين تلو القوانين سينقلنا من مرحلة التوجيهات الطواعية إلى الأوامر الإلزامية فى تأطير أفعال وسلوكات الأفراد، وحكم الجماعات سيتطلب مصادرة إرادة الجماهير، وهذا يتنافى مع روح الشرائع التى تقتضى المسالمة والتعايش، تفرض نشر الألفة والمحبة بين الجميع، والدولة إنما تؤدى دورًا حمائيًّا لا تسلطيا، دورًا ينتصر للتنظيم لا للتعسف والقهر.

روح الشرائع السماوية هى هذه المبادئ، وإذا انحرف المسار، فإن الخلل سيكون فيمن استخدم تلك الروح بشكل منحرف، وقد جاء أنصار ما يسمى بـ«(أخلاق العناية)، لإحياء قيم تعرضت للكثير من التشويه، بفعل تلك الآراء الفلسفية حول القيمة الأخلاقية، التى تم جعلها فى الغالب ترتبط بالمنفعة والفائدة، وتنشد المصلحة وإن على حساب الآخرين، وتتزاحم على اللذة والمكاسب المادية والقفز على كل شىء ما دامت الغاية المنشودة هى تحقيق السعادة. أما حقيقة (أخلاق العناية)، فهى تقر بأن الكائنات الإنسانية تعتمد على غيرها لسنوات عدة من حياتها، وأن الحجة الأخلاقية لمن يعتمدون علينا فى الحصول على العناية التى يحتاجون إليها هى حجة ملزمة، وأن هناك نواح أخلاقية مهمة جدا لتطوير العلاقات الاعتنائية التى تمكن البشر من أن يعيشوا ثم يتقدموا، وكل الناس يحتاجون إلى العناية على الأقل فى السنوات الأولى من حياتهم»[٢٦]. يقتضى هذا الطرح، أن يعيد الإنسان النظر فى أنانيته، وبالتالى مراعاة القواسم المشتركة التى تجمعه بالآخرين فى راهنه أو عبر مختلف مراحل العمر.

يتضح من هنا أن «النظريات الأخلاقية المبنية على صورة الفرد المستقل العقلانى الذى يحكم ذاته، تتجاهل واقع الاعتمادية الإنسانى، والأخلاق التى تستلزمه، إن نظرية العناية ترى بهذا الجانب ذى الأهمية المركزية فى حياة الإنسان، وتعالج القيم الأخلاقية التى ترتبط به وترفض إحالة العناية إلى إطار (خارج الأخلاق)».(٢٧)

تلك القيم تكون متجذرة فى قناعات الإنسان، لا تقبل التنازل مهما يكن، لتشمل هذه القيم التضامن الجماعى والتكافل الأخوى ونجدة المستغيث ونشر المحبة والتعاون بين الجميع.

الحفاظ على العلاقات داخل النسيج الاجتماعى، هو ما تستهدفه تلك الأخلاق وتسعى إلى خدمته بمختلف السبل «وتعترف أخلاق العناية بالقيمة الأخلاقية وأهمية علاقات الأسرة والصداقة وضرورة الإرشاد فى هذه العلاقات لفهم كيف يجب أن تتغير العلاقات الموجودة غالبا وكيف تتطور العلاقات الجديدة؛ وبعد أن تستوعب أهمية علاقات العناية فى سياقات أكثر شخصية كهذه، عندئذ تنتقل أخلاق العناية غالبا إلى الترتيبات الاجتماعية والسياسية فى ضوء هذه القيم...».(٢٨)

يمكن أن تصبح أخلاق العناية، بقيمها الاجتماعية، بديلًا جيدًا يتم من خلاله استدراك سقطات النظريات الأخلاقية السائدة حيث «تعمل أخلاق العناية، عادة وفق تصور ترابطى للأشخاص بدلًا من أن تصور الأفراد بوصفهم مستقلين ومكتفين ذاتيا، الذى تتبناه النظريات الأخلاقية السائدة، أى الأفراد المستقلين والمكتفين ذاتيا، النظريات السائدة يمكن تأويلها على أنها تستورد إلى النظرية الأخلاقية تصورا عن الشخص، طور أساسا لمصلحة النظرية الليبرالية السياسية والاقتصادية حيث ينظر إلى الشخص على أنه فاعل عاقل يحكم ذاته، أو فرد يهتم بذاته»(٢٩).

إذا كانت المرجعية الأخلاقية التى يتبناها الغرب، تسجل وقفات نقدية إبستيمولوجية باستمرار، وتعمل على تدارك سقطاتها، وهو ما مارسته نظرية (أخلاق العناية)، على مدونة الأخلاق السائدة التى ظلت منحازة للنزوع الفردى، سيكون أحرى بنا نحن أن نستثمر مختلف هذه التصورات ضمن إطارنا المرجعى الإسلامى لتحقيق أكبر استيعاب ممكن للمرجعية الغربية إجمالًا، وبنوع من القراءة

الموضوعية. ولأن المفكر محمد عثمان الخشت لم يكتف بهذه المرجعية الأخلاقية الغربية، ووجه لها الكثير من الانتقاد، وحاول مرارًا الاستعانة ببعض الآراء من التراث الإسلامي، حيث سيتضح جليًا كيف أنه خرج من إطار النظريات الغربية، ولكي يطرح بديلاً صريحا يمكن الاطمئنان إليه بشكل مباشر.

٢ـ تحرير القيمة

المرجعيات الغربية ثارت ضد تطرف المعرفة (اللاهوتية)، التى نظرت إلى الإنسان على أنه مسلوب الإرادة، وواقع تحت الجبر المطلق، فالله صانع قدر الإنسان ومصيره، ولأجل كشف زيف تلك المعرفة اللاهوتية، والتصدى لتطرفها ستمارس تطرفا تلك الآراء الفلسفية التى نهضت بمهمة الرد فى المقابل، من خلال تمركزها حول الإنسان وجعله سيد ذاته وصاحب إرادة غير منتهية؛ إنما هو مستقل بعقله متحرر بقراره... بل تحولت جميع القيم الأخلاقية، لتتشكل وفق ما ينتصر لفردية هذا الإنسان. ولأن المعالجة الفلسفية تمادت فى التمركز حول الإنسان الفرد، فقد بالغت فى تقدير حريته وتعظيم عقله وإرادته، والدفاع عن مصالحه، والطعن فى الدين لأنه يقدم سلطة (الإله)، على سلطة (الإنسان)، ويجعله مخلوقا ضعيفا فى حضرة سلطانه.

يعرض محمد عثمان الخشت، تلك الآراء المتعلقة بالقيمة الأخلاقية ويفصل فى مختلف المواقف، غير أنه يعود لاحقًا ويسجل اعتراضه الضمنى والصريح لتلك الآراء التى رفضت التطرف بتطرف، وظلت تناصر فردية الفرد.

٢ ـ ١ ـ انحياز معلَن:

القيمة التى أنتجتها المرجعية الفكرية للمجتمعات الغربية، واضح أنها أنتجت على مقاس تطلعات الأفراد؛ لذلك فإن أول انحياز يمكن رصده لدى الخشت، هو طلبه للقيمة التى تخدم طموح الأفراد والمجتمعات فى الآن نفسه، لأجل ذلك فإنه ربط أزمة القيم بالمجتمع وليس بالأفراد، فجاء استفهامه موجهًا إلى الجماعة (حيث تساءل عن إمكانية استبدال المواطنين المصريين)، وكذا سيعرض سلسلة من

المشاكل الأخلاقية التى تتعلق بالجماعة، من هنا فإنه «جدير بالذكر أن القيم تضع المبادئ التنظيمية والضرورية لتكامل الأهداف الفردية والجماعية. ونظرًا للارتباط العاطفى القوى بالقيم، كمستويات للحكم على القواعد والأهداف والأفعال الملموسة، فإنها تعتبر مطلقة أو نهائية على الرغم من أن تكوينها وفهمها يعتبر أمرًا متصلًا بعملية التفاعل الاجتماعى»(٣٠).

التخلف الذى يتخبط فيه المجتمع هو أزمة الحال، ولأجل العمل على الخروج من هذا الوضع، يتطلب الأمر مزيدًا من استيعاب تلك القيم الأخلاقية التى ترفع مستوى الوعى بهذا الغرض «إن آفاق التقدم والازدهار الإنسانى تعتمد جوهريا على أن يتلقى من يحتاج إلى العناية؛ التى يحتاج إليها وتشدد (أخلاق العناية)، على القوة الأخلاقية لمسؤولية الاستجابة لاحتياجات من يعتمدون علينا، كثير من الناس سوف يمرض ويصبح معتمدًا على الآخرين لبعض الوقت فى سنوات حياتهم المتقدمة، بمن فيهم الشيوخ، وبعض المقعدين بصورة دائمة، سوف يحتاجون إلى العناية طوال حياتهم، إن النظريات الأخلاقية المبنية على صورة الفرد المستقل العقلانى الذى يحكم ذاته تتجاهل واقع الاعتمادية الإنسانى والأخلاق التى تستلزمه...»(٣١).

على هذا الأساس فإن الخشت، سيعتمد على الرأى الذى يعتبر أن (الإجماع) الذى يحصل باتفاق الجماعة على الشيء سيكون شرطًا لا بد منه لقيام أخلاق التقدم.

أما الانحياز الثانى، عند المفكر محمد عثمان الخشت فإنه سيكون ممثلًا، فى جعل الأخلاق والمبادئ والقيم تقوم على الدين وبه، ولا تنفصل عنه، ليس بفعل (السلطة) الإلهية، ودافع الخوف البشرى، إنما بفعل (رقابة الخالق)، و(إدراك تلك الرقابة من المخلوق)، تستلزم تحقق الطاعة التى لا يتدخل فيها أى مخلوق من رجال الدين، بل تصدر بكيفية عفوية من الإنسان نحو خالقه، فى سره قبل علنه؛ وهذا هو الضامن لقيام (القيمة الأخلاقية) مادامت من الأوامر الإلهية أو من الأفعال الحسنة التى تلبى الخير العاجل والآجل فى آن. وقد تكون فى المقابل نواة دينية، مادامت الأفعال قبيحة مذمومة، تجلب الشر لصاحبها ولمحيطه العاجل والآجل، حيث يقول محمد عثمان الخشت، معبرًا عن هذا الرأى المنحاز إلى الدين: «لأن الإلزام الأخلاقى لا يمكن أن ينشأ عند الإنسان إلا إذا علم أن هناك مشرع كلى يشرع الأخلاق، ويجازى على فعلها

إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر. والقانون لا يكفى لإلزام الإنسان بالخير وتجنب الشر؛ لأن القانون يمكن التحايل عليه كما أن المجتمع لا يمكنه إلزام الإنسان؛لأن بإمكان الأشرار أن يفعلوا ما يريدون بعيدًا عن أعين المجتمع»[٣٢]. لأجل ذلك ستواجه المحاكم مشاكل مستعصية ومستحيلة أحيانًا ـ رغم التطور التكنولوجى الحاصل ـ وذلك لتقديم دليل براءة متهم بعينه، أو دليل إدانة مشتبه مهما كانت قوة القرائن التى تشير إليه، وبذلك يضيع الحق، الحل يكمن فى تقوية الوازع الدينى المتأصل.

فى حين أن حضور الله فى وعى الإنسان ـ كما يرى الخشت ـ سيكون ضامنًا لتواضع العبد «أما الله سبحانه وتعالى فلا يمكن التحايل عليه، ولا يمكن فعل أى شىء بعيدًا عن علمه... وهو وحده الذى يستطيع تطبيق العدالة المطلقة؛ وهو وحده الذى يمكنه المطابقة التامة بين الفضيلة والسعادة فى الآخرة؛ بمعنى جعل الأخيار سعداء والأشرار تعساء، وهذا أمر ضرورى لقيام الأخلاق. ذلك أنه بدون وجود الله وبدون تحقيق العدالة لا يمكن قيام الأخلاق. وإذا لم يكن الله موجودًا فكل شىء مباح»[٣٣]. ربما اقترب هنا الخشت، من رأى الفيلسوف كانط الذى أبقى على الله، لتحقيق الكمال الأخلاقى؛غير أن الحاصل هنا هو الإقرار بوجود الله، وحضوره فى ضمير الإنسان بشكل مستمر، فى دنياه وآخرته، وفى الآخرة سيكون الثواب، وهنا سيعترض الماديون (الإنسان بحاجة إلى سعادة الدنيا)، بمعنى لماذا تؤجل الآخرة؟! هنا سيعتبر مالك بن نبى أن رصيد الأخلاق الإسلامية يتحقق فى تماهيه مع البعد الفردى والاجتماعى على السواء.

ولتوسيع دائرة النقاش، سنقول إن الله الذى سيجازى فى الآخرة ثوابًا أو عقابًا سيشمل جزاؤه الجميع، ومن يختص بالعامة دون الخاصة، قاعدة الشعب، ليستثنى المشرف على الحكم والقاضى؛ لأن الانحراف محسوب على الجميع، ما سيجعل حضور الله فى الضمائر، والحرص على تجنب سخط الله لا يستثنى أحدا، ومؤدى هذه كلها هو تكامل الأدوار فى الدنيا، بفعل حضور الله فى ضمائر الجميع.

للوقوف على الصورة المكتملة، سنجد أن المفكر الخشت سيعتبر أن الإسلام هو الدين الذى تتوفر فيه جملة من الشروط حيث لا تتعارض مع قيم الإنسان المعاصر، ويمكن استثماره فى مجالات موسعة «هنا نصل إلى الإسلام، ومعه نصل إلى أفق

جيد ومختلف للدين، فمعه ولأجل الذى بين الأديان يتم تحكيم الحس والتجربة والعقل الصريح»[٣٤]. بعبارة أخرى، فإن الواقعية التى ينطلق منها الإسلام ووضوح نهجه يجعله يتكامل مع النسق الفكرى الإنسانى، ويجعله قادرًا على إعطاء الإضافة المتوقعة للقيمة الأخلاقية، ليست المادية المجردة إنما الواقعية الحقيقية.

٢ ـ ٢ ـ نحن والآخر:

استيعاب (الآخر)، يكون من خلال الإحاطة بنسقه الثقافى وتجاوز هذا النسق بدل الانبهار به والعمل على توظيفه فى الحياة العامة، لن يكون إلا من خلال محاورته والاشتغال على نقده ورفض أو قبول ما يوافق أو يتعارض مع روح الثقافة المحلية. لأن القيم والأخلاق جزء من التركيبة الثقافية لدى مختلف الحضارات، فإن التعامل مع مرجعية القيم الغربية ستجعل المفكر العربى المسلم ـ يقف على الكثير من سقطات تلك المرجعية، وتعميماتها، وإصدار الأحكام المسبقة على صلاحيتها؛ وهو ما يتعارض مع الحقيقة الفعلية للمشهد ـ كما أسلفنا الإشارة ـ لأن مختلف الآراء التى عرضت حول القيم الأخلاقية ظلت متفاوتة، وظلت محكومة بسياقات متباينة جعلتها أحيانا تقف ضد التطرف لتأتيه.

من هنا، فإن مؤلف (أخلاق التقدم)، سيبدى الكثير من الانتقادات حيال تلك المبررات التى أقيمت لتفسر جوهر القيمة الأخلاقية، لأجل ذلك، فقد اعتبر الخشت أن «القول بالضمير منبع ومقياس للأخلاق هو رأى كثير من الناس فى كل زمان ومكان. ومع هذا ورغم أهمية الضمير وقوته الأخلاقية، فإنه لا يصلح وحده لقيام الأخلاق؛ لأنه متغير نسبى، يختلف باختلاف الأشخاص وقد يزيد وقد ينقص من فرد إلى آخر»[٣٥].

هذه العيوب التى شابت الضمير، تعود وتظهر مع ملكة العقل، وإن تفاوتت النقائص، يقول فى هذا الصدد الخشت: «لكن العقل لا يمكنه إلزام الإرادة الإنسانية بفعل الخير وتجنب الشر فى كثير من الأحيان التى تتغلب فيها المصلحة والهوى الذى يمكن وحده إلزام الإرادة هو (الله تعالى)»[٣٦]. بعبارة أدق، فإن فكرة الجزاء العادل تجعل الإنسان مهما بلغ تعنته، وكان معتقده عدميًّا يعود ليحرك شيئًا ليتحرك شىء ما داخل فترته، ويستجيب لنزوعه الإنسانى، إنه يستشعر حضور الله فى ضميره.

نقد الخشت، سيطال تلك التوجهات التى قطعت صلاتها مع الدين وتجاهلت وجود الله أو صلة الله بالوجود؛ بل إن المفكر الخشت، لم يكترث كثيرًا بتحليلات الوضعيين الجدد، «فقد وقعوا فى نتائج خاطئة، حينما درسوا الأخلاق وظنوا أن الخير والشر ليسا مفهومين؛ لأنه لا يمكن لمسهما أو مشاهدتهما بوصفهما صفات ماثلة فى الظواهر! وفى الواقع أن الوضعيين الجدد لم يدركوا أن مفاهيم الخير والشر صفات للأفعال الإنسانية وليست صفات للظواهر».[٣٧]

إن مختلف القيم، التى تم إنتاجها والترويج لها فى مرحلة (الحداثة)، حيث تم تمجيد العقل ومعه تم إعلان حقوق الإنسان؛أما المرحلة الموالية ستمثل (مابعد الحداثة)، ومعها سيتم احتضان بقية الأنساق المعرفية وعدم الارتكاز على العقل كمبدأ مطلق للمعرفة، لتكون مختلف تلك التوجهات الفلسفية، بصنوف قيمها محل النقد، حيث يعتبر المفكر الخشت أنه «لا شك أن البراغماتية والوجودية والتفكيكية، من أهم الفلسفات من الناحية الأخلاقية، وينسحب على البراغماتية كل نقد تم توجيهه لأخلاق المنفعة، وينسحب على التفكيكية كل نقد تم توجيهه للأخلاق السفسطائية والشكية، وهى تحطيم للتمركز حول العقل(Logocentricty)، وقضاء على الفعل والقانون والنظام وسيادة للمعقول، ووقوع فى العدمية التامة»[٣٨]. إنها ببساطة توجهات فلسفية تمثل ذروة النزعة الفردية، دعوة للتمرد على كل شىء، اعتبار أن كل قراءة هى إساءة قراءة، إنه لا نهائية التأويل، هوى الفرد بدون حدود، تنكر للجماعة وقيم الجماعة وموروثها وكتبها المقدسة.

إضافة إلى هذا الخط سنجد «الوجودية الملحدة حيث ضلت الطريق عندما أنكرت كل قيم سابقة، وماثلت بين الإبداع فى الفن والحرية فى الأخلاق؛وقالت إننا لا نستطيع أن نقرر قبليًا ماذا ينبغى للفرد أن يفعل؟ ولهذا لا يمكن قيام أخلاق وجودية»[٣٩]. إنه القفز على القيمة إلى (اللاقيمة)، إلى العبث والاستخفاف بكل شىء تقدره الجماعة.

الله أوحى بالكتاب إلى نبيه، والمسلم يؤمن بتشريعات الوحى الذى يتكامل مع العقل لخدمة الواقع، ولأن الوحى نَصّ صراحة باطلاع الله على البشر وأفعالهم وأقوالهم، يقول تعالى: «ألم يعلم بأن الله يرى» (العلق ٩).وهذا الاطلاع الإلهى يستوجب نوعًا

من الاحترام لشاهديته ـ كما يصطلح على ذلك الفيلسوف طه عبد الرحمن ـ بمعنى طاعة أوامر الله والانتهاء عن نواهيه، ـ ما يسمى عند طه عبد الرحمن (الآمرية) ـ من هنا ستبلغ معركة طه عبدالرحمن أطوارًا متقدمة، بعد أن تعرض للفلسفة الغربية بالنقد عبر العديد من المحطات؛ حيث كشف خطورة فصل الأخلاق عن السياسة، وفصلها عن الدين، وستأتى هذه الدراسة (شرود ما بعد الدهرانية)، حيث ستمثل هذه المادة محطة إضافية لسلسلة مبادرات سابقة حيث سبق أن ألف (سؤال الأخلاق)، وبعده (بؤس الدهرانية)، ليكشف مزيدًا من انحراف خط الممارسة الأخلاقية كما توصلت إليه الفلسفة العدمية وتم التطاول على الذات الإلهية؛ حيث يظهر طه عبد الرحمن صورة إنكار الإله بأبعادها الثلاثة، «إنكار الإله وجودًا وماهية مع الفلاسفة نيتشه وبتاى وساد، وإنكار الإله ذاتًا مع التحليلى فرويد، ثم إنكار الإله اسمًا مع التحليلى لاكان»[٤٠]. هذا (الإنكار للإله) هو الذى جاء تحت عناوين مختلفة، يتصدرها عنوان (موت الإله)، ستصحبها كذلك دعوات لا حصر لها لمزيد من الحرية الفردية التى لا تقف عند حد من الحدود، فتم تجاوز المحرمات المختلفة، إنه زمن إعطاء الفرصة لتوحش الإنسان الفرد، بفعل هذا الغرور أمام (إنكار الإله).

يشرح طه عبدالرحمن، كيفية تعامل الفلسفة مع حقيقة (الله)، وما سيكون لذلك من تبعات على القيم الأخلاقية، ذلك أنه «مما لا شك فيه أن فرويد أراد الإسهام فى التنظير لمقالة (موت الإله)، التى أطلقها نيتشه صرخة مدوية والتى اعتبرت فى البداية، بمثابة الإعلان الصريح عن المروق، ـ أى الخروج من الدين ـ بل أراد فرويد أن يزيد تنظيره على ذلك درجة فيكون تنظيرًا للشرود، ـ أى الخروج من الأخلاق ـ ناقلًا قول نيتشه إلى رتبة تعلو على رتبة (المروق)!»[٤١].

الله أرسل وحيًا، حمل للناس شرائع، وقتل الإله وإنكاره، وفق أى كيفية هو فرصة لقول أى شىء فى القيم الأخلاقية التى لن يكون الله شاهدًا عليها، ولا آمرًا بها إنه زوال كل شىء وإحلال للعبث فى كل شىء.

٢ ـ ٣ ـ نحن والأنا:

يبدو أن الرصيد المتعلق بالمرجعية المتعلقة بالقيمة الأخلاقية فى الثقافة الإسلامية

قد شهد عناية متميزة عبر مضامين الكتابات المختلفة، سواء في الكتب الفقهية، أم الكتب الصوفية، وكانت حركة الترجمة يتم الإطلاع على تراث باقي الأمم، فزاد ذلك من غنى الرؤية الأخلاقية.

أما الذي سيميز (القيم الأخلاقية) في الثقافة العربية الإسلامية، فكونها:

أ ـ ارتباطها بالجماعة وعدم إهمالها للفرد، كما هو باد في النصوص.

ب ـ ارتباطها بالدين: القرآن والسنة رؤيتهما للكون أخلاقية خالصة. هنا يوضح الجابري: «لقد قرر القرآن والسنة النبوية كثيرًا من القيم التي كانت على الدوام أو يفترض فيها أن تكون، دليل المسلم في الحياة. هذا فضلًا عن أن الإسلام متفتح في هذا المجال تفتحًا لا حدود له»[٤٢]. بمعنى أنه يشيد صرح القيم على ما كان، ولا يهدم ليقيم بمبرر احتكار الأفضلية.

ج ـ ارتباط القيمة بالله: إن حضور الله في ضمائر الأفراد ضمان لتحري الاختيار الصائب لأفعال الإنسان وسلوكه.

للاقتراب من هذا المشهد في معالجة القدماء، فإن الفيلسوف الجابري، يعتبر أن تناول الفقهاء لمسائل السلوك تطورت عقب احتكاكهم بالمتصوفة، ذلك أن المسألة «صحيح أن الفقهاء قد اهتموا بمسائل تدخل في نطاق (علو الأخلاق) إذ خصص معظمهم في كتبهم ملحقًا سمى بـ(الجامع) ـ منذ موطأ الإمام مالك ـ ذكروا فيه من جملة ما ذكروا أمورًا تتعلق بما سمى فيما بعد بـ(الآداب الشرعية). غير أن الاهتمام بهذا الجانب كان شكليًّا، كما أن ما أدرج فيه ظل فقيرًا في مضمونه الأخلاقي إلى أن انتشر التأليف في (آداب السلوك) لدى المتصوفة، فحينئذ أخذت (الآداب الشرعية) التي يكتبها الفقهاء تغتني بما تستقيه من (آداب الصوفية)»[٤٣].

يعتبر الجابري، أن الفقه الإسلامي قائم على أخلاق المصلحة، ولأنه ينظر إلى التراث بعين المجدد سيذهب إلى مزيد من القراءة للمشهد حيث يرى أن «ما يمكن وصفه بأنه القيمة المركزية في (أخلاق القرآن) هو (العمل الصالح)».[٤٤]

هذه القيمة، تتفاعل مع قيمة مجاورة، لتأخذ لها صورة أكثر تكاملًا، «اجتماع (الإيمان) و(العمل الصالح) تنتج عنه قيمة دينية أخرى تعتبر من أسمى القيم في كل

دين هى (التقوى)، ولها فى القرآن مكان أسمى. والسياقات التى وردت فيها تشير كلها إلى أنها ليست مجرد قيمة تدل على فضيلة تربط المؤمن بالله، بل هى أيضًا فضيلة تتجه نحو الآخرين، نحو الناس»(٤٥). وهذا الاتجاه يحقق لنا خدمة النسيج الاجتماعى، من خلال المبادرة إلى العمل الصالح بعيدًا عن الأنانية الفردية.

إن الفيلسوف حسن حنفى بدوره يعتبر أن (علوم الفقه)، هى التى تعرضت لأفعال الإنسان وسلوكه، وبالتالى فإن تجديد تلك العلوم يقتضى إعطاء مساحة أكبر لمجال (المعاملات)، لأنه يمثل جوهر علاقات الناس وأخلاقهم ومختلف آدابهم التى تخص الواحد منهم أو فيما بينهم إثر تنظيم طبيعة العلاقات؛ فى حين أن مجال (العبادات) يكون قد استحوذ فى الدراسات القديمة على مساحة أكبر.

ولأن (علوم الفقه)، هى من أوجه إبداع العقل الإسلامى فإنه يجدر ألا تترك علمًا معطلًا بانقضاء العصر الذى أسست فيه، إن علوم الفقه «تنظير مباشر للسلوك البشرى اعتمادًا على نصوص الأحكام الشرعية. ولقد استبدل بالوافد الخارجى، الموروث الداخلى والمغالاة فيه، يقال القول، حيث أصبح علمًا نقليًا خالصًا»(٤٦).

إن إعادة قراءة علوم الفقه سيكون كفيلًا بإكسابه دورًا فى توجيه الأخلاق، انطلاقا من روح العصر، وستكون هذه العلوم قادرة على تقديم الإطار القيمى المتأصل فى تربة هذه الأرض.

لأن مجال الاجتهاد مفتوح وإعادة تأهيل (الأخلاق) التى دعا إليها القرآن لخدمة صالح الجماعة ومصالح الفرد على السواء، لا يزال قائمًا، حيث يوضح فى هذا الصدد مالك بن نبى: «يقيم القرآن بناءه الخلقى على أساس القيمة الخلقية للفرد، وعلى العاقبة الدنيوية للجماعة، فأما الفرد فإن ثوابه مستحق يوم الحساب، ومن أجل هذا يقرر القرآن صراحة القيمة الدينية للفرد فى قوله تعالى: «**ذرنى ومن خلقت وحيدا**» (المدثر ٤٧ ـ ١١). وأما الجماعة فإن جزاءها عاجل يلفتنا القرآن إلى قصته فى هذه الدنيا حين يدعونا دائمًا إلى تأمل العقاب الدنيوى فى عواقب الأمم البائدة، والحضارات الدارسة «**قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين**» (الأنعام ٦ ـ ١١)» (٤٧). بعبارة أخرى، فإن القيمة الأخلاقية التى يمكن استخلاصها

من القرآن الكريم لا تدعو إلى الرهبنة، وعزلة الأفراد، وفى المقابل سنجد أن القرآن يحث على مفهوم الجماعة والاتحاد، وذلك لن يقوم إلا إذا حفظت قيم الجماعة.

٣. توظيف أخلاق التقدم

المجتمعات الحية هى التى تتطلع إلى التغيير، وتنشد التقدم، هى مجتمعات تتحسب لغدها وتضع الخطط والاستراتيجيات، وتحاول استشراف المستقبل. لأن مؤلف (أخلاق التقدم)، راهن من خلال مؤلفه على القيمة الأخلاقية لتكون محفزًا للتقدم على اعتبار أن الإنسان الفاعل، هو رهان جميع الأمم لتحقيق تغيرها لتغدو بقية العوامل الطبيعية والمادية وسائل مساعدة. من هنا فإن الاعتماد على هذا الإنسان يتحقق فعليًّا إذا كان إنسانًا مسلحًا بالقيم.

٣ ـ ١ ـ تأطير الجماعة:

يتحقق تأطير المجتمع، عن طريق جعله يتأسس ضمن قيم مشتركة، وفى أحسن الأحوال متقاربة، من هنا ستكون روح التشريعات والقوانين التى تحكمه مستمدة من الدين المشترك، أو من التراث الرسمى أو الشعبى، أو قد تستمد من تلك الاتفاقات التى قد تحصل بفعل مناقشات جماعية بل قد يصل الأمر إلى حد استمدادها من تشريعات لدول مجاورة، تكون أكثر تقدمًا ـ كما يحصل فى طلب المرجعيات الغربية القانونية ـ ليحصل ما يسمى بـ(الإجماع)، حول قيم بعينها تتطلبها المرحلة ويدفع السياق المحلى والدولى إليها، وهذا الذى حصل بعد توقيع (ميثاق حقوق الإنسان)، فكانت كل الظروف تدفع إلى الانخراط تحت بنود تلك الاتفاقية خصوصًا وقد اكتوى العالم أجمع بحرب كونية ثانية مدمرة.

الإجماع حل وسط لتفعيل القيم المناسبة داخل المجتمع، وإن تفاوتت المرجعيات المنشودة. وعلى هذا الأساس يرى الخشت، أنه «ليست قضيتنا الآن هى فقط معايير الحد الأدنى لأخلاق التقدم، بل أيضًا إجماع الحد الأدنى على هذه الأخلاق أى الإجماع الأساسى الاجتماعى الضرورى»[٤٨].

هذا (الإجماع) قد يتحقق عن طريق نقاش اجتماعى عام، وقد تفوض جهات

محددة منتخبة أو مقترحة تعيينا، لإجراء فعاليات هذا النقاش، لتتم بعدها الموافقة عن طريق الاقتراع أو مراعاة معايير الأصلح والأنسب لفائدة الوطن.

هذا التأطير للجماعة سيجعلها تنخرط فى عملية تكاتف تدفع إلى الأمام، من خلال احتضان الجميع تلك (القيم الأخلاقية)، وهذا يتطلب إجراءات عاجلة، قد تتمثل فى حملات تحسيسية وبرامج للتوعية، وقد يتطلب إجراءات أقل استعجالًا، ومنه تتم تنشئة الأجيال على احترام تلك القيم وتبنيها كأسلوب حياة يستهدف التقدم.

٣ ـ ٢ ـ مضامين القيم:

تقع هذه القيم تحت مسمى (أخلاق التقدم)، ما يعنى أن مضمون هذه الأخلاق، يجدر ألا يتعارض مع هدف الجماعة ومصلحة الوطن، والذى هو (التقدم). من هنا سنجد جملة من المعايير المتفاوتة التى نرى أنها تصلح لأن تكون مقياسا نحتكم إليه لفهم مجال القيم التى اقترح البعض منها كتاب (أخلاق التقدم)، حيث سنحاول من خلالها قراءة الشروط التى أدرجها الخشت، وجعلها تقترن بقيم أخلاق التقدم، وعلى رأس تلك المعايير:

أ ـ معيار الاستجابة لروح العصر: لأن التعارض مع روح العصر سيحول دون التقدم المنشود، وسيكرس التخلف.

ب ـ معيار الشمول: لأن الاستثناءات تنحرف بالصورة الإجمالية لأجل ذلك ينبغى أن يكون الشرط شاملًا.

ج ـ معيار عدم التعارض مع النسق الثقافى: قد تتوفر قيم تصلح للغير فى تحقيق (التقدم) لكنها تتعارض مع الثقافة المحلية للجهة المتطلعة إلى التغيير.

د ـ عدم التعارض مع حركة التاريخ: التعامل مع الآخر بمنطق العدو.

هـ ـ نتيجة الاختلاف الدينى أو العرقى أو المذهبى، سيكون ضد حركة التقدم؛ لأن الوطن قد يكون بحاجة إلى ذلك العامل لسبب أو لآخر.

و ـ هذه المعايير العامة، هى مقاييس تم استخراجها من خلال فحص شروط (أخلاق التقدم)، التى وضعها الفيلسوف الخشت، حيث سنجد أنه قدم خمسة منها،

لتعمد الدراسة إلى تتبعها وما إذا كانت تجسد نوعًا من الإلمام بتطلعات وأهداف وطن يطمح إلى تحقيق التقدم.

أولها (البيئة التنافسية العادلة): هذا الشرط أو المطلب يمثل التوجه المادى الاقتصادى، سيعد ذلك ضرورة، خصوصًا مع مواصفات (القانون العادل، والشفافية)، لكنه سيكون منقوصًا من جهة معيار (الشمول)، حيث لا يضم الاشتغال على إنتاج المناهج البيداغوجية والتربوية وتوجيه العقول.

ثانيًا: (تقديس الحرية): هذا الشرط هو من الضرورة بمكان، بل إن إقحام الحرية فى مجال التشريع المتزن، من حيث استخدام الإرادة، وعدم السماح للإفراط فى استخدام السلطة، لتبدو الصورة أنيقة متكاملة؛بيد أن الانتباه إلى (معيار روح العصر)، وبالتالى تجديد تلك المنظومات وفق الحاجة.

ثالثًا: (شرط الضمير): وقلب الضمير الله ـ كما يقول الخشت ـ هنا ينبغى التخلص من الفهم (الشعبوى)، الذى قد يوقعنا فى التواكل الذى يتعارض مع الثقافة الإسلامية الصميمة.

رابعًا: (شرط القانون العادل): يتداخل هذا الشرط مع الشرط الأول، ومع ذلك ينبغى أن يكون واقعيًا؛ لأنه إذا تجاوز الواقع إلى المثالية قد يخرج هذا القانون العادل عن حركة التاريخ الطبيعية.

خامسًا (شرط تقديس ثقافة التنمية والإنتاج): وهذا الشرط يتداخل أيضًا مع الشرط الأول، ومجددًا يكرس هذا الشرط تغليب الجانب الاقتصادى الذى لا يمكن أن نتنكر له لكن ينبغى الحيطة، من التحول إلى مجتمع مادى يختزل التقدم فى هذا البعد دون غيره. إذا كان الغرض تحقيق اقتصاد إنتاجى فإن هذا المطلب يغدو ملحًا رغم أنه لم يشر إلى هذا الجانب بتاتًا؛ لأن المسألة مفرطة الحساسية بخصوص اقتصاد الريع الذى حول المجتمعات العربية المتخلفة إلى مجتمعات منقوصة السيادة، ومستهدفة من الدول الأكثر تقدمًا.

إن فكرة البيئة التنافسية العادلة، تصبح عديمة المعنى، إذا قامت على مواطنة غير مكتملة، وإذا لم تقدس الحرية، وأمام طبقية مجحفة تصبح مفهوما صوريا مثاليا.

والضمير، أمام غياب الرقابة الصارمة قد يتحول إلى ذهنية مخادعة منافقة. والقانون العادل أمام القاضي الفاسد يتحول إلى سلسلة مظالم... والتنمية والإنتاج في ظل اقتصاد ريعي تتحول بالوطن إلى مطمع للأقوياء.

إن مختلف هذه الشروط تتحول إلى شروط نسبية تقتضي دراسات واقعية تشرف عليها هيئات أو مراكز بحوث، لتحكمها برامج ومخططات واستراتيجيات لكي تحقق الهدف المنشود حتى وإن تم تصحيح مسارها مرة بعد أخرى.

٣ ـ ٣ ـ عقيدة ونقد:

الفلسفة تراجع جميع ما نعتقد به، فتعمد إلى نقد طبيعة الشيء ومصدره ومفاهيمه؛ وهذا النقد الفلسفي يطال عقائدنا المقدسة أيضًا، لتكون مكونات المعتقد محل تساؤلات الله، الأنبياء، الكتب المقدسة...، وبالتالي فإن تقديم الأجوبة تغدو من الأهداف التي تسعى إليها الفلسفة حتى وإن كانت تلك الأجوبة مؤقتة أي طالما كانت أكثر إقناعا للعقل والوجدان ستعتبر صحيحة. من هنا فإن نقل المجتمع من وضع التخلف إلى وضع جديد، يجدر أن يتحول إلى اعتقاد راسخ في نفوس الجميع، وهذا ما جعلنا نقدم (الإجماع) على قيم بعينها لـ(أخلاق التقدم)، ليصبح، من المطالب العليا بدل الدنيا، ثم نعمد إلى فحص مضامين (القيم) المتعلقة بالأخلاق، ليتضح أن الاجتهاد ينبغي أن يظل مفتوحًا على تقديم البدائل المناسبة في الوقت المناسب.

غني عن البيان أن (العقيدة) التي يطرحها كتاب (أخلاق التقدم) هي (تحقيق التقدم)، عن طريق(القيم الأخلاقية) والنتيجة(يتحقق المراد) كيف ذلك؟ أو (لا يتحقق المراد)ما أسباب الإخفاق؟

أما النقد الذي سنعمد إلى توجيهه، سيتوزع عبر ما يلي:

أ ـ الهدف المشترك: حين يتحول معتقد ما إلى هدف مشترك تتقاسمه جماعة يحكمها إطار مكاني وزماني واحد، يمكننا بعد ذلك أن نتوقف لدى هذا المعتقد لفحص مستقبله ومصيره الذي يراد له النجاح؛ لأن حدوث الفشل الطارئ سيقتضي المراجعة. ولضمان إخلاص الجماعة لهذا الاعتقاد يجدر أن ننتبه إلى ترسيخ الإيمان بمضامين(العقيدة الجديدة)، مقابل إظهار مضامين الاعتقاد السابق الذي ظل سائدًا

رغم فساده. من هنا فإن جعل العقول تؤمن بـ (التقدم عن طريق القيم الأخلاقية)، ينبغي أن يترسخ؛ بحيث يتبدد معه كل شك فى الإخفاق أو النكوص، خصوصًا وقد تم تجرع بؤس التخلف وسقوط القيم.

ب ـ **عراقيل مادية**: لتحقيق (الهدف المشترك) لا بد من مسلك، وقد يكون هذا المسلك محرف الاتجاه عكس الاعتقاد، لأجل ذلك قد لا ينطلق بعضهم نتيجة طغيان حالة التخلف الشديد، وانتشار مظاهره إلى الحد الذى يتحول إلى أصل وما دونه من مظاهر بسيطة قد تعبر عن التقدم، تصبح استثناء، من هنا بدل إظهار روح المقاومة والتغلب على تلك الحال التى قد تبدو وكأنها ضرب من المستحيل؛ حيث يقول الخشت فى هذا الصدد: «إن الفساد فى مصر هو المسؤول الأكبر عن الظلم الاجتماعى الذى لم ترفع ثورة الخامس والعشرون من يناير إلا القليل، وهو أحد أهم أسباب حالة التخلف العام والعجز عن التنمية»[٤٩]. واضح أن انتشار هذا الفساد وتغلغله أصبح يظهر للعيان وكأنه متأصل ويضيف الكاتب قائلا: «وتشريع القوانين وحده لا يكفى، بل لا بد من تفعيل هذه القوانين وتطبيقها دون استثناء على كل المخالفين بلا تمييز»[٥٠].

أما حين يقدم المؤلف الخشت حلولًا لهذه المعضلة المعقدة بوصفها من (العراقيل المادية)، التى يمكن مشاهدتها ولمسها، فإنه يقدم حلًّا من قبيل: «وإذا أردنا إصلاح الاقتصاد وقلع الفساد من جذوره، فإن العلانية والشفافية هى أكثر الإجراءات قدرة على منع وقوع الفساد من البداية لأن كل التصرفات معلنة ومكشوفة»[٥١]. نظريًّا لا يمكننا أن نعترض عن هذا الإجراء إطلاقًا، ولكن تطبيقيا وواقعيا فإننا سنواجه أناسًا يعتقدون بهذا الفساد وهم موقنون أن زوال هذا الفساد ضد مصالحهم. من هنا تصحيح المنطلقات، وتحويل أنظار عامة الناس عن الانبهار بهذه الممارسات المتعلقة بالفساد تقتضى استهداف هذا اليقين الراسخ الذى سيعمد إلى (غسل الأموال)، وبناء الثروة وجعل صاحبها يحتل مكانة اجتماعية مرموقة، لا لشىء فقط لأن الجو السائد فى المجتمع يعتبر بالنتائج ولا يأبه بالمقدمات، وبالتالى فإن تصحيح النظرة العامة ينبغى ألا تخلط بين المسار السليم والمسار الفاسد فى تشكيل هذه الثروة.

المهمة صعبة لتثبيت اليقين بمعتقد ما كيفما كان، لكن ذلك لن يكون مستحيلًا إذا

وجدت أصحاب إرادة وإيمان سيقتنعون بالتدريج وأمام كل منجز يتحقق لهم، سوف يزداد يقينهم بما أصبح لهم معتقدًا.

أ ـ **العراقيل المعنوية**: هنا لن تكون الكثرة فى الشىء أو تحولها إلى ظاهرة، هو المدخل والواجهة التى تكرس قناعتنا بذلك الأمر. بل سيكون توغل المعتقد القديم فى النفوس وعدم تزحزحه هو الذى سيمثل أكبر (العراقيل المعنوية) أمام تحقيق (عقيدة التقدم عن طريق القيم).

إن للمفاهيم ـ كما أشار الخشت ـ دورًا بالغ الأهمية فى تعميق الإيمان بمعتقد بعينه، «لا شك أن وضع حدود للمفاهيم الأخلاقية ضرورى لا من أجل ضبط السلوك فقط، ولكن لكشف حالة خداع النفس بوضعها أمام نفسها عارية من كل أساليب التضليل(...)، إن فكرتنا عن الصواب والخطأ قد تكون مشوشة أو غائمة أو مضطربة، وبالتالى فإن سلوكنا يأتى غير سليم».(٥٢)

مسألة المعتقد الفاسد؛ حيث يأتى صاحبه أفعالًا يظنها ـ جازما ـ صحيحة، ومن ثم يتدخل (النقد)، ليكشف مواطن الانحراف والزيف.

هذا التجذر لن يكون بالأمر الهين، لأنه متغلغل، إن «حدوث لبس فى المفاهيم الأخلاقية فى عصرنا، حيث أصبحت الفهلوة ذكاء وصار النفاق قدرة على الاستمرار والسكوت عن الحق من مظاهر الحكمة...»(٥٣).

الرهان ـ إذا ـ سيكون عبر هذه المسائل الدقيقة، ومن خلال رصد هذه التفاصيل الدقيقة يتحقق الغرض المنشود.

خاتمة

يبدو أن الباراديغم أو (النموذج الإرشادى)، الذى قامت عليه القيمة فى المرجعية الأخلاقية للغرب، تمحورت حول (الفردية)، و(الطبيعة)؛ لأنها قامت أساسًا فى أحضان مجتمعات خاضت صراعًا طويلًا وهى تحارب المعرفة اللاهوتية المنحرفة، وانتهى بها ذلك إلى مناصبة العداء لما هو دينى أو ينتمى إلى حقل الدين. مقابل هذا المشهد الغربى سنجد أن المجال الدينى فى عالمنا الإسلامى فى الحقيقة أقل انحرافًا

فى توظيف المعرفة الدينية والقيم الأخلاقية، إنما يمكن الإقرار بضرورة تجديد مختلف العلوم التراثية بما فى ذلك روافد القيم ذاتها، لتصبح بالتالى فرصة لإكساب قيمنا ثراء يؤهلها للدفع بالأوطان إلى التقدم المنشود.

إن القيمة الأخلاقية، ستغدو أكثر انسجاما مع المجتمعات العربية الإسلامية، كلما كان منطلقها نابعًا من السياق الثقافى المحلى.

الأخلاق تؤدى إلى التقدم الفعلى كلما كانت شاملة تخص الجانب الإنسانى والطبيعى والتقنى فى آن دون افراط ولا تفريط فى جانب على حساب آخر؛ لأن الاهتمام إذا انصب إلى جهة دون بقية الجهات، ستحدث انتكاسة على مستوى الجهة المغيبة.

إن أفضل شىء لفتت إليه دراسة الفيلسوف محمد عثمان الخشت من خلال مؤلفه (أخلاق التقدم)، هو الاشتغال على مجال الأخلاق، وتعليق مهمة التقدم على طبيعة هذه الأخلاق، لتكون هذه اللفتة فرصة للتنبيه إلى خصوبة هذا الحقل الذى سيتطلب مزيدًا من الاجتهاد.

الهوامش

(١) محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٦، ص ٣٢٤.
(٢) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم. ط١. دار النشر، نيويورك، القاهرة، ٢٠١٧، ص ٣٠.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٨) المصدر نفسه، ص ٥٤.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(١١) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(١٣) باروخ بينيديكت اسبينوزا: علم الأخلاق، ترجمة مروة المغربي. ط١. دار صفصافة، القاهرة. مصر، ٢٠١٦، ص ٥٣.
(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٧٧.
(١٥) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم، مصدر سابق، ص ٦١.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٧) يسرى ابراهيم: فريديريك نيتشه، فلسفة الأخلاق. دط. دار التنوير للطباعة، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧، ص ٨٢.
.(١٨) المرجع نفسه، ص ١٩٨.
(١٩) المرجع نفسه، ص ٢٢٦.
(٢٠) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢، ص ٥٧٢.
(٢١) المرجع نفسه، ص ٥٧٢.
(٢٢) يسرى ابراهيم: مرجع سابق، ص ٢٢٦.
(٢٣) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم، مصدر سابق، ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٨٩.
(٢٦) فيرجينيا هيلد: أخلاق العناية، ترجمة: ميشال حنا ميتياس. عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٨، ص ١٤.
(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٥.
(٢٨) المرجع نفسه، ص ١٨.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ٢٠.
(٣٠) محمد عاطف غيث: مرجع سابق، ص ٤٦٨.
(٣١) فرجينيا هيلد: مرجع سابق، ص ١٤ ـ ١٥.
(٣٢) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم، مرجع سابق، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٣٤) محمد عثمان الخشت: تطور الأديان. ط٣. نيويورك، ٢٠١٨، القاهرة، ص ٢٣٩.
(٣٥) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم، مرجع سابق، ص ١٢٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
(٤٠) طه عبد الرحمن: شرود ما بعد الدهرانية. ط١. المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ص ٣٣.
(٤١) المرجع نفسه، ص ١٢٤.
(٤٢) محمد عابد الجابرى: العقل الأخلاقى العربى، ط٢. المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١، ص ٥٣٥.
(٤٣) المرجع نفسه، ص ٥٣٦.
(٤٤) المرجع نفسه، ص ٥٩٣.
(٤٥) المرجع نفسه، ص ٥٩٣.
(٤٦) حسن حنفى: من النقل إلى العقل، علوم الفقه، دار عين، مركز الكتاب، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠١٦، ص ١٣.
(٤٧) مالك بن نبى: الظاهرة القرآنية، ت: عبد الصبور شاهين، طباعة بن مرابط، الجزائر، ٢٠١٧، ص ١٩١.
(٤٨) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم، مصدر سابق، ص ١٤٣.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

فلسفة الدين في الكتابات العربية المعاصرة
«الخشت أنموذجا»

أ.د. عبدالقادر بوعرفة(*)

المولج

أردت قبل أن ألج إلى موضوع «فلسفة الدين» أن أسجل بعض المقدمات الإبستيمية للدراسة، أعتبرها جد مهمة لفهم الموضوع من حيث بعده الإشكالي وآليات طرحه وتحليله، وكذا وضع الموضوع ضمن حقوله المعرفية حتى لا يصبح التعاطي معه مجرد «موضة عابرة"، كما هو الحال بالنسبة لكثير من القضايا الفلسفية المعاصرة في الفكر العربي المعاصر.

وقبل أن أسرد تلك المقدمات استوقفتني (حكاية) فلسفية لكانط، مفادها أن رجلا عاش مع زوجته أكثر من أربعين سنة في وفاق وشقاق، ترح وفرح، اتفاق واختلاف، بساطة وتعقيد،.... وذات يوم قرر أن يتعرف على امرأة جديدة بعدما قتله الروتين، وسحقته العادة وحياة الرتابة، فاختار الذهاب إلى دار الأوبرا التي تعج بالجميلات والسيدات الأنيقات... فلبس لباسًا أنيقًا، ووضع عطرًا جذابًا، واختار مقعدا يمكنه من مشاهدة الناس عن كثب، ولما بدأت الأوبرا كان بصره يجول في أرجاء القاعة، لعله يقتنص امرأة تنسيه هم وغم الزوجة، فوقع بصره على امرأة كانت تلبس لباسًا فاخرًا، وتبدو عليها ملامح النبل والشرف... فأشار إليها وأشارت إليه... ففرح صاحبنا بذلك، فأشار إليها بأنه سينتظرها عند مخرج الأوبرا، فأشارت بالموافقة.

خرج صاحبنا وانتظرها عند الباب الرئيس، وما هي إلا دقائق حتى ظهرت المرأة، وما إن اقتربت منه حتى كاد صاحبنا يسقط أرضًا، لقد كانت زوجته التي بادرته: هل اشتقت إلى لهذا الحد؟

يريد إيمانويل كانط من خلال هذه القصة أن يبين لنا أن الفلسفة تشبه تلك الزوجة، وأن الفيلسوف كلما أراد أن يهجر زوجته (فلسفته) فإنه حتمًا يعود إليها آخر الأمر من

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة وهران، الجزائر.

حيث لا يدرى، وبمعنى آخر فإن كل فلسفة حاضرة وظاهرة ما هى فى حقيقة الأمر إلا تلك الفلسفة التى عرفناها سابقًا، والجديد فيها يكمن فى المظاهر والمصطلحات والتعابير التى أضفناها إليها.

أردت من خلال هذه النكتة الكانطية أن أقول بأن كثيرًا من «**الفلسفات**» التى ظهرت فى القرن العشرين والحادى والعشرين ما هى إلا أوجه لفلسفات قديمة وحديثة، حاول البعض تجميلها وتقديمها بصورة مغايرة لما كانت عليه. واعتقد أن «**فلسفة الدين**» ما هى إلا وجه من تلك الوجوه المعدلة.

أود من خلال تقديم المقدمات الآتية فهم موضوع فلسفة الدين بعيدًا عن الترويج والتوظيف، فما يُسمى «فلسفة الدين» لا يخرج عن محاولة خلق موضوعات للفلسفة فى زمن الشرود. [1]

١ ـ الفلسفة ومجالاتها

ينطلق هيجل فى تأسيسه لمجالات الفلسفة من ثلاثيته الشّهيرة، وهى أن الفكر يتمظهر ويتجلى فى **الفن**[2] **والدين والفلسفة** عبر تاريخ الأفكار. ويجب القول أول الأمر بإن «**فلسفة الدين**» تدين فى نشأتها الأولى لأعمال كل من كانط وهيجل، وخاصة هيجل الذى حاول من خلال مشروعه المثالى أن يختصر الوعى البشرى فى ثلاث تجليات رئيسة:

١ ـ **الفن**: الخطوة الأولى للوعى البشرى، تجلى فى ظاهرة **التمثيل**، وتعتبر الدّيانات الوثنية من أولى التجارب.

٢ ـ **الدّين**: الخطوة الثانية فى إدراك المطلق وذلك بواسطة البيان واللغة، وسماه باللحظة الرمزية.

٣ ـ **الفلسفة**: اللحظة الأخيرة للوعى البشرى، تمتاز بالعقل وتجليها **التجريد**.

ومن خلال هذا الطرح يبدو أن ما قدمه هيجل هو ما نراه يتجسد اليوم فى فلسفة القرن الحادى والعشرين، فجل الفلاسفة المعاصرين يتفقون أن الفلسفةَ اليوم يكتسحها مبحثان، مبحث الفن والجمال، ومبحث الدين والتأويل. بينما فى القرن المنصرم طغى على المشهد الفلسفى مباحث الإبستيمولوجيا ومباحث اللغة.

ويبدو أن محمد عثمان **الخشت** كان مدركًا جدًا لهذه القضية، فلقد أثبت في مقدمته أنها «**أصبحت حقلًا معرفيًا مستقلًا، وبحثا فلسفيا منفصلا، له حدوده ومناهجه، وموضوعاته، منذ نهاية القرن الثامن عشر، أي منذ ما يزيد عن قرنين**».(٣)

٢ـ مجال الدراسة

إن الاشتغال على موضوع «**فلسفة الدين**» يجد حركية نشطة حين نُطبق عليه نظرية المجال الحيوى لبورديو من خلال دراسة «فلسفة الدين فى الكتابات المعاصرة، سواء الغربية أو العربية، ولنجعل مجال الدراسة ما بين ٢٠٠١ إلى ٢٠١٨، فى الغرب سنختار حاضرتين علميتين هما: أوكسفورد وجامعة فكتوريا بأستراليا، وفى العالم العربى سنختار جامعة القاهرة وتجربة محمد عثمان الخشت.

وهذا التحديد يمكننا من معرفة حركية الأفكار داخل مجال؛ لأن الجامعتين المحددتين انطلقت منهما أبرز التأسيسات النظرية لفلسفة الدين، وفى الوقت نفسه شهدت معهما مع العشرية الثانية من الألفية الثالثة تأسيسات نظرية تلغى اللحظة الأولى من خلال القول بنهاية فلسفة الدين. أما اختيار الخشت من خلال كتابه «مدخل إلى فلسفة الدين» لأنه من بين أهم المعاصرين العرب الذين خاضوا تجربة الكتابة فى «فلسفة الدين».

٣ـ البعد الإشكالى

حددنا الإشكال الذى انطلقنا منه من خلال مجال الدراسة، حيث تمحور حول القضية التى طُرحت بجامعة أوكسفورد ثم جامعة فيكتوريا، وتتلخص فى: «**فلسفة الدين فلسفة بدون فلسفة**»، وهى التى طرحها كل من بول درابر (**Paul Draper**) وكيفن جون هارت (**Kevin John Hart**)، وأيضًا (**Graham Oppy**) غرهام أوبى(*). بينما طرحت لدى العرب أن «**فلسفة دين هى فلسفة عقلانية**» كما يحاول الخشت أن يؤسس لها.(٤)

ويمثل هؤلاء الثلاثة التيار اللاهوتى الذى أعلن نهاية فلسفة الدين The End of

Philosophy of Religion، بينما يُمثل الخشت التيار العربى الذى يرى أن فلسفة الدين فلسفة قائمة بذاتها ولها مستقبل فى قابل القرون، وقد يقودنا هذا الإشكال المفصلى إلى التساؤل الآتى: لما القول بنهاية فلسفة الدين؟ هل لأنها كانت منذ بدايتها مجرد عودة للميتافيزيقا؟ ولما القول بأنها ستكون لها الاستمرارية؟

٤- جدل البداية والنهاية

من خلال تاريخية مفهوم «**فلسفة الدين**» نكتشف وجود جدل بين لحظة البداية ولحظة النّهاية، فلحظة البداية تميزت بالقول بوجود **فلسفة الدّين** والمنافحة عنها بشتى الطرق والوسائل، وقد مثل هذه اللحظة بالذات كل من: وليام وينرايت، ويليام رو، بريان دافيز، الذين دأبوا على تقديم فلسفة الدين على أنها فلسفة القرن، بينما سنرى أن لحظة النّهاية سيمثلها كل من وليام لين كريج William Lane Craig، نيك تركاكيس Nick Trakakis، وبول داربر.

ومن خلال ما سبق يمكن القول، **بأن** كثيرًا من الدارسين المعاصرين بشروا بفكرة عودة الدّين فى الألفية الثالثة بالخصوص، وقد حاول كثير من المفكرين فهم هذه الظاهرة من خلال دراسة تمظهرات العودة إلى الدين، فتشكلت مع نهاية القرن العشرين عدة ظواهر لا تمُت بصلة إلى التّدين والالتزام، فكثرت الفرق والنحل الدينية والجماعات فى كل العالم. كما انبثقت خطابات ذات طابع دينى محض، مما مهد لتنامى ما يسمى حاليا بفلسفة الدين: «**ولو ألقى المرء نظرة على مواقف الفلاسفة من توماس هوبس إلى حدّ نيتشه التى اتّخذوها من الأديان التاريخية، لأمكن له أن يتحدّث عن قلْب قوى جدّا للموقف الذى تمّ الانطلاق منهُ. ففى البداية، تمّ الحطّ بشدّة من قيمة كلّ دين تاريخى، وذلك عن طريق عقل مفكّر ومتفكّر. أمّا فى النهاية، فإنّ الأديان التاريخية قد تحوّلت إلى مصدر لفهم الذات ولفهم العالم أعلى شأوًا من التفكير المستنير.**»(٥)

ونحن نتساءل فى هذه الدراسة: هل يحيل مفهوم «فلسفة الدين» إلى الميتافيزيقا؟ أم أن «فلسفة الدين» تختلف اختلافا جذريا عن الميتافيزيقا؟

أم هل يمكن اعتبار فلسفة الدين كمنحى جديد فى الفلسفة، يدرس الظاهرة الدينية دراسة علمية وواقعية؟ أم أنها فلسفة بدون فلسفة؟

لا نستطيع الجزم إلا بعد أن نتعرض للموضوع من عدة وجوه مفصلية، ونقصد أن فلسفة الدين وربطها بالميتافيزيقا من خلال جدلية البداية والنهاية، يفرض علينا أن نتطرق للنقاط الآتية:

١ ـ مقاربات حول فلسفة الدين:

يعتقد بعض فلاسفة الألفية الثالثة أن فلسفة الدين ما هى إلا مجرد عودة للميتافيزيقا بعد أن أعلن فلاسفة العصر الحديث موتها ونهايتها، وفى الوقت نفسه ما هى إلا محاولة إحياء الماورائيات فى زمن هيمنة التقنية والعلم على الحياة البشرية لأجل الهروب إلى الوراء، ومن جهة أخرى يعتقد البعض أنها مجرد احتيال على التاريخ من أجل إيجاد موضوع للفلسفة فى زمن شرودها وتقلص موضوعاتها. ودليلهم فى ذلك أنه عندما ندرس متون فلاسفة الدين المعاصرين لا نجد اختلافا عما طرحه الأقدمون، لا من حيث القضايا ولا المفاهيم، ولعل الفرق الوحيد الذى نراه يتم فى استعمال مناهج معاصرة فحسب، ولعله من الأنسب التوقف عند رأى كارل ماركس: **«إن الهم الدينى هو فى الوقت نفسه تعبير عن هم واقعى واحتجاج على هم واقعى. إن الدين هو آهة الخليقة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو روح وضع بلا روح. إنه أفيون الشّعب.»**(٦)

تكتنف فلسفة الدين جملة من العوائق، تجعلها أقرب ما تكون إلى الميتافيزيقا منه إلى فلسفة معاصرة، وأبرز تلك العوائق نلمسها فى:

١ ـ التعريف والتباس المفهوم:

أول عائق يكمن فى مسألتين رئيستين: الأولى صعوبة تعريف فلسفة الدين، والثانية هل يصح القول بفلسفة الدين أم فلسفات الدين؟

عندما نقرأ الموسوعات الفلسفية نجد أغلبها تعرف «فلسفة الدين» على أنها(*): **«الدّراسة العقلية للمعانى والمحاكمات التى تطرحها الأسس الدّينية وتفسيراتها للظواهر الطبيعية وما وراء الطبيعية مثل الخلق والموت ووجود الخالق.»**(٧) ويبدو

من خلال متون التّعريف بأن فلسفة الدين ما هى إلا فرع من فروع الميتافيزيقا، إذ هى محاولة فهم القضايا الماورائية خاصة مفهوم الإله، الشّر والموت. ولا يخفى على أحد أن التّعريف السّابق مرن وهلامى، فهو لا يعرفها بقدر ما يقودنا إلى تصور غامض عنها، وقد تفطن إلى ذلك براين دافيز Brian Davies (١٩٥١-) الذى يرى: «**إنه من الصعب القول ما «فلسفة الدين». ويمكن لنا تحديدها على أنها تفلسف حول الدين. بيد أن الناس يُعارضونها حين يأتون على ذكر ما الفلسفة. إنهم يعارضونها أيضًا من خلال كلمة الدين ذاتها. فلسفة الدين معروف أنها فرع من الفلسفة.**»(٨)

ويشكل هذا التعريف منعطفا فلسفيا من حيث تطور الفكر الفلسفى، فالرجوع إلى الميتافيزيقا من جديد هو ما سيجعل الفلسفة تعود إلى ما كانت عليه قبل الثورة التى أحدثها فلاسفة التنوير بالخصوص. وهذا التحول قد تنتج عنه إثارة قضايا تقودنا آخر الأمر إلى الوقوع فى المنزلق الميتافزيقى الذى جعل الفلسفة تفقد دورها الحضارى، وتُتهم بمفارقة الواقع.

وهو ما نرى كثيرًا من دارسى فلسفة الدين وقعوا فيه مثل المفكر المصرى الخشت وتوفيق الطويل وجماعة مؤمنون بلا حدود، فمحمد عثمان الخشت يُعرفها: «**فلسفة الدين هى التفسير العقلانى لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان، والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين، أى عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث نمط للتفكير فى قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود، والبحث فى الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية.**»(٩)

على الرغم من أن محمد عثمان الخشت لا يُحيل إلى الماورائيات بشكل جوهرى ورئيس، إلا أن تعريفه يثير كثيرًا من الالتباسات، فالقارئ يعتقد أنها فلسفة الدين من خلال تعريف الخشت تُصبح جامعة لكل مجالات الفلسفة بأجمعها، بل خالف الخشت مؤسسى فلسفة الدين، الذين عرفوها تعريفًا أقل تركيب مما صاغه الخشت، ولنأخذ على سبيل المثال لا الحصر تعريف هيجل، فهو لم يسمها فلسفة الدين باعتبار أن التسمية لاحقة(*)، بل سماها بعلم الدين وعرفها على النحو الآتى: «**وإن علم الدّين**

هو علم داخل الفلسفة، وهو يفترض وجود الأقسام الأخرى للفلسفة، ومن ثم فهو نتيجة».[١٠] وفى السياق ذاته اعتبر **أن فريدريك هيجل؛** أن ما يُسمى علم الدّين هو فلسفة، باعتبار أن الفلسفة تحويه من خلال ما سماه هيجل فلسفة المطلق، **فواجب الفلسفة فهم الدين، إذ إن الدّينَ عبارةُ عن تجل للمطلق فى إطار الفكر التصورى للحظات الثلاث (الوعى، الإيمان، الوجود).**[١١]

وتقودنا هذه المقاربة المفاهيمية إلى وضع النقاط الآتية:

١ ـ تعتبر الفلسفة نشاطا عقليا يعتمد على النقد وسعة الإدراك، وهذا يعنى أنه فكر يرفض الجاهز (المعطى)، بينما الدين يعتبر نشاطًا إيمانيًّا نزوعيًّا، أى يتجه صوب الجاهز الذى يؤمن بالحسم وعدم نقد مضمون ما يعتقد. ومن هنا تطرح أول قضية شائكة كيف يتحول الدين إلى موضوع فلسفى يقبل ببدائه الفلسفة البسيطة كالنقد والتفكيك والتجاوز؟ وفى المقابل كيف تقبل الفلسفة الدين موضوعا لها وهو عبارة عن منظومة من المسلمات واليقينيات تتأسس على الإيمان والتسليم؟ ومن هنا نحن نسجل أول معضلة إبستمية فى بنية خطاب فلسفة الدين ذاتها.

٢ ـ إن الغرض من هذا التنبيه التفرقة بين نزعتين فى مجال ما يسمى **«فلسفة الدين»**، فالنزعة الأولى تحاول أن تصنع دينا فلسفيا يجابه الدين التاريخى من خلال وضع آليات ومفاهيم جديدة تجعل الدين مجرد فرع من فروع الفلسفة كما حدده أفلاطون فى المقالة العاشرة من كتاب النواميس، وحدده أيضًا أرسطو فى كتابه اللام من كتاب الميتافيزيقا، وسماه المسلمون بالإلهيات. ويمكن اعتبار كل من نيتشه وجون بول سارتر مثالين على من أصروا على تأسيس دين فلسفى بعيد كل البعد عن الدين التاريخى، ففلسفة إرادة القوة الحيوية لنيتشه هى مجرد قلب للدين المسيحى رأسا على عقب على سبيل المثال.

والنزعة الثانية، تحاول تأسيس فلسفة دينية تقوم على التراث الدّينى الكلامى سواء المسيحى أو اليهودى أو الإسلامى، وهى محاولة تطويع النّص وفق منظورين تاريخيين معرفيين مختلفين، منظور علم الكلام العقلى وعلم الكلام النقلى. وقد تنبه الخشت إلى هذه المعضلة، فقال: **«فلسفة الدين تختلف عن علم الكلام أو اللاهوت؛**

فهى ليست دفاعية، ولا مشغولة بدين دون آخر، بل هى معنية بالدين ككل من حيث هو دين، وليس بدين محدد، وهى تسعى لتفسير الشعور والتفكير الدينى، وتبدأ من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، أى تبدأ بداية غير منحازة، لكنها ربما تنحاز فى نهاية التحليل لدين ما؛ بناء على أسس عقلانية محضة؛ لأنها تنتهج الأسلوب البرهانى وتتجنب المنهج الجدلى أو الانفعالى. كما أن العقل الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل، وتبدأ ـ أو هكذا ينبغى أن تكون ـ من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل. أما علم الكلام أو اللاهوت فهو منحاز من البداية إلى النهاية، وينتهج أساليب تبريرية وجدلية فى أكثر الأحيان، وهذا ما لا تفعله فلسفة الدين إلا استثناء.. أو هكذا ينبغى أن تكون.»[١٢]

٣ ـ ترفض الفلسفة الإجابة عن أى سؤال من منظور أن السؤال مجرد لحظة وعى أولى، يحتاج إلى سلسلة من الأسئلة المتولدة عنه أصلا ليصل إلى لحظة الاكتمال (التجريد المطلق)، بينما الدّين يحاول أن يجيب عن كل شىء بما يتوافق مع قواعده الأصولية (الكاملة)، وعليه تنظر الفلسفة إلى السؤال كوعى محفز وعاملَ تقدم بينما الدين يتعامل مع السؤال على أنه بدعة وآلية من آليات تشطين المؤمن.

عندما نقارن بين التفكير الدينى والتفكير لفلسفى سنجد طريقتين مختلفتين من حيث الوسائل والغايات، وإن جمعتهم وحدة الموضوع (الله مثلا)، بيد أن نمط التفكير يختلف، ففلسفة الدين حسب الخشت: «... **وتحديد العلاقة بين التفكير الدينى وأنماط التفكير الأخرى؛ بغرض الوصول لتفسير كلى للدين، يكشف عن منابعه فى العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التى يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى، والمنطق الذى يحكم نشأته وتطوره واضمحلاله. وتستعين فلسفة الدين على تحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل: علم النفس الدينى، وتاريخ الأديان، وعلم الاجتماع الدينى، والأنثروبولوجيا الدينية.»**[١٣]

بينما التفكير الدينى كما يُحدده الفلاسفة يتسم بطابع التسليم والبرهنة على المسلم به، فيختفى بذلك التفلسف من التصورات الدينية.

وعليه، مادام التفكير الدينى لا يعترف بالفلسفة، فما الجدوى من إنشاء فلسفة

الدين؟ التى هى فى الحقيقة لا تخدم الدين بل تخدم الميتافيزيقا، فكثير من فلاسفة الغرب يعتقدون أن فلسفة الدين ما هى إلا رجوع للميتافيزيقا تحت غطاء الدين. وقد اقترب الخشت من هذه الحقيقة فى قوله: «**رغم أن كثيرًا من الفلاسفة لهم مواقف محددة من الدين، سواء عند اليونان أو فى الفلسفة الإسلامية، أو فى الفلسفة المسيحية واليهودية فى العصور الوسطى، فإن هذه المواقف لا ترقى لكى تُشكل بحثًا منظمًا ونسقيًّا فى فلسفة الدين وفق المعنى الذى ذكرناه لفلسفة الدين فى بداية هذا الفصل. وإنما كانت المواقف متناثرة، ولا تخرج عن كونها لاهوتا فى بعض الأحيان، أو نقدا لجانب معين من الدين فى أحيان أخرى.**»[١٤]

لم يؤسس كانط فلسفة الدين كما نحاول اليوم تقديمها، بل حاول أن يلتف على الميتافيزيقا من خلال محاولة تقديم الدين العقلانى، حاول أن يتوارى خلف العقلانية ليتحدث فى الميتافيزيقا دون ميتافيزيقا، وأن ينتصر آخر الأمر للاهوت العقلى بدل اللاهوت المسيحى التاريخى.

٤ ـ أجوبة الدين تمتاز بالماورائيات حتى فى جزئياتها البسيطة، وتتجه دوما نحو التسليم والوثوق بها دون الحاجة إلى إعمال العقل فيها (آمن ثم تعقل) دون السؤال عن البرهان، كما يأبى الدين النقد والتمحيص من منظور أن الوحى كامل صادر عن الكامل والمطلق (الرب/ الله)، وعليه كثير من المعتقدات الدينية فى حد ذاتها تتحدى المنطق والواقع والتجربة الإنسانية(ظاهرة التثليث، أسطورة نوح)، بيد أن الفلسفة تجعل تلك المعتقدات مادة للنقد والفحص الشديد... لذا امتازت الفلسفة الحديثة والمعاصرة بظاهرة النفور من كل ما هو ميتافزيقى وماورائى (نهاية الميتافيزيقا/ الإله مات...)

٢ ـ النشأة ولحظة البداية:

كثير من الدّارسين ينطلقون من لحظة النشأة بالنسبة لما يُسمى بفلسفة الدين، فهل هى مع بداية عصر الأنوار؟ أم نهاية القرن التاسع عشر؟ أم منتصف القرن العشرين؟

يبرر أنصار فلسفة الدين بأن فلسفة الدين تعود إلى الفلسفة الأولى، ويقصدون إلى مبحث الألوهية إلا أنها لم تكن فلسفة قائمة بذاتها، بل كانت تخضع للفلسفة العامة. بيد أنها مع نهاية عصر التنوير شهدت منحى جديدا، تمثل فى:

١ ـ مرحلة الوعى بالدين كمعطى فلسفى (كانط + هيجل)[١٥].

٢ ـ مرحلة التفكير فى فلسفة الدين نهاية القرن التاسع عشر.

٣ ـ مرحلة تأسيس فلسفة الدين (تعود إلى خمسينيات القرن المنصرم).

ويبدو من خلال التحقيب السّالف، بأن «فلسفة الدين» كحمولة معرفية مفارقة للميتافيزيقا تعود إلى منتصف القرن العشرين: «**كانت فلسفة الدين مهملة نسبيا عند الأكاديميين فى منتصف القرن العشرين. كانت هناك عدة أسباب لذلك. وأحد تلك الأسباب تتمثل فى اعتقاد الفلاسفة بأن البراهين التقليدية كانت مفلسفة. مما وضع لها نهاية قبل انبثاقها.**»[١٦]

إن ميلاد «**فلسفة الدين**» برز بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، والتى كانت تمثل أزمة أخلاقية وروحية للغرب، إذ بعد منتصف القرن العشرين بدأت الفلسفة التحليلية (الأنجلوسكسونية) تهتم بالدين خاصة بعد سنة ١٩٥٠م. وكان اهتمامهم الأساس حول اللغة الدينية، وآليات فهم النص الدينى، ودلالاته وأبعاده البلاغية والمجازية، ووظيفة الدين الاجتماعية والنفسية فى مجتمعات الحداثة وما بعدها، عكس ما كانت تحمله دلالة «**فلسفة الدين**» فى القرن الثامن والتاسع عشر.

وتُبرز لنا إشكالية النشأة، وجود تداخل بين الميتافيزيقا وفلسفة الدين من حيث المدلول التاريخى، ومن حيث المنظور الوجدانى.

٣ ـ موضوعات فلسفة الدين:

يقول ريان دافيز بأن أغلب «**فلسفات الدين**» المعاصرة نشأت من سؤالين: ما طبيعة الرب؟ وهل هناك أسباب عقلانية تستدعى الإيمان؟[١٧] ويمكن من خلال تلك النصوص أن نحدد القضايا الآتية:

١ ـ الرب: الطبيعة والزمان والمعرفة:

من حيث المفاهيم تركز فلسفة الدين كثيرا على موضوع الرب (god). ومن خلال قرون تساءل الفلاسفة إذا ما كان هناك سبب للاعتقاد بأن الرب موجود. لقد اعتبروا ما إذ كان أى شىء يمكن أن يُعرفُ عن طبيعة الرب.»[١٨] والبحث عن طبيعة الرب

(الإله) مسألة ميتافيزقية بامتياز، والغرض منها تفسير الوجود، وفهم ظاهرة الخلق، حيث تعتبر مسألة الخلق من أهم القضايا التى تناولها الفلاسفة فى باب الإلهيات، فالخلق صفة ارتبطت بالخالق من حيث هو صانع عليم وقدير، وتدل أيضًا على عظمته فى الخلق والدقة، فهو من حيث هو خالق أوجب الوجود ثم أوجده، وهذا مقام فى غاية الجمال والجلال معا... إن مسألة الخلق هى التى جعلت أرسطو يصف الرب بالخالق والمحرك الذى لا يتحرك، وأصبح هذا المفهوم مهيمنًا على فلاسفة الدّين فى المسيحية والإسلام واليهودية.[١٩]

ومما يدل على أن الرب وحده عليم بحقائق المستقبل، نقترح بدورنا ذلك، أن الرب هو الوجود الزمانى الموجود فى الوقت المناسب. بالطبع نحن لا نقصد أن الرب كائن زمانى له بداية وله نهاية. بل الرب كائن زمانى بمعنى الأبدية التى ترتبط بذاته، إنه موجود فى كل لحظة من الماضى الأبدى إلى المستقبل الذى لا ينتهى، وللإشارة أن هذا هو رأى فلاسفة العصر الحديث، فى حين أنه من عهد أوغستين إلى العصور الوسطى كان الاعتقاد بأن الرب هو خارج الزمان أصلا، وأن المعرفة موجودة فى الوقت المناسب (ماضى، حاضر، مستقبل) وهى أقرب إلى المعرفة التى لدينا فى الوقت الحاضر.[٢٠]

والأمر ذاته، ذكره الخشت فى مبحث الألوهية فى الأديان، فلقد أكد أن مشكل الألوهية هو أكثر الموضوعات هيمنة على فلسفة الدّين، فالله هو الموضوع الرئيس للأديان بصفة عامة.[٢١] وتبرز طبيعة الرب كقضية جوهرية، بين أنصار التوحيد وأنصار التعدد، وتقود هذه الإشكالية التاريخية إلى تعدد الرؤى والتصورات حتى داخل الدين الواحد.

٢ ـ الشر والشيطان: من أبرز قضايا فلسفة الدين مسألة الشر والشيطان، فهى تحيل على مسائل خلافية حول طبيعة الطبيعة البشرية، إن الخلاف دوما يدور حول الطبيعة البشرية، هل هى خيرة؟ أم شريرة؟ ويستدعى المجال المفاضلة دوما بين الرحمان والشيطان. وحاول الخشت أن يقدمها من منظور متعدد ومتشبع، ففى قوله أن: «**تنوعت مواقف الفلاسفة من مشكلة الشر فى الأديان تبعا لمواقفهم العامة من الدين، وطبيعة رؤيتهم الأنطولوجية للعالم.**»[٢٢]

ويدخل موضوع الموت والنفس والجسد، ضمن تلك الرؤية الأنطولوجية، فظاهرة الموت أقلقت الفلاسفة، وخاصة أنصار الفلسفة الوجودية، لذا حاولت فلسفة الدين أن تثير مسألة الموت من جديد، وربطت المسألة بين ثنائية النفس والجسد.

٣ ـ الآخرة بين السعادة والتعاسة: ومن أشهر قضايا فلسفة الدين موضوع الآخرة أو نهاية الكون وبداية مرحلة الحياة الأبدية، إن تراجع يقينيات العلم ومعجزاته، أظهر للعالم ضرورة ربط المصير البشرى بمبدأ متعالٍ عن الوجود، يتمثل فى الآخرة كملاذ أخير للنفس البشرية، وهو ما حاول الخشت أن يناقشه من خلال فصل الحياة الآخرة[٢٣].

ومن خلال رصد بعض موضوعات فلسفة الدين يتجلى لنا أنها نفسها موضوعات الميتافيزيقا ولعل الفرق الوحيد بينهما هو اللغة المستعملة والتعابير المستخدمة.

٤ ـ المفاهيم والمصطلحات

يبرهن أنصار الطرح المناقض لأنصار فلسفة الدين على طبيعة المصطلحات والمفاهيم المستخدمة فى حقل ما يسمى بفلسفة الدين، فعند رصدها وتحليلها سنجدها تحمل المضامين ذاتها، ومن الأمثلة على ذلك:

١ ـ الأزلى: الذى يدل على طبيعة الرب الخالدة، فهو مصطلح ميتافيزيقى كان يستعمل للدلالة على تعالى الذات الإلهية عن الزمن، فالرب لا زمن له، لأنه ليس له بداية ولا نهاية، ولا يمكن أن يحده زمان ولا يشغله مكان.

٢ ـ حرية الرب: يقدم وينرايت ورو مثالا على ذلك، فلو فرضنا أ (أ) كل شىء موجود يعتمد على الرب فى وجوده. (ب) كل حالة يكون الرب سبب وجودها تكون قضية. (ج) الرب لا يعتمد وجوده على أى شىء. (د) الرب لا يعتمد على أى شىء ليكون على ما هو عليه. (ز) الرب حر حرية كاملة.[٢٤]

يقول وليام وينرايت هذا البرهان القياسى التمثيلى يستعمل لغة فلسفية لكنه فى الحقيقة هو مجرد تكرار لما ذكرهالإكوينى والغزالى وموسى بن ميمون... وهو ذاته لا يخرج عن ميتافيزيقا أرسطو المحرك الذى لا يتحرك.

٤- مناهج فلسفة الدين

الفلسفة إذا اتجهت نحو الدين كموضوع ستلجأ إليه مناهج النقد والتفكيك والتجاوز وهذا ما يرفضه الدين، بينما الفلسفة إذا خضعت للدين ستشملها مناهج قياس الشاهد على الغائب، والتفسير، والتمثيل مما يجعل كل منتوج وفق هذه المناهج غير فلسفى لأنه محاولة لتدين الفلسفة وتطويعها بدل التفلسف فى الدين ومفهمته. ومنها نحن حسب نيك تراكاكيس أنشأنا فلسفة بدون فلسفة.

ويبدو أن الخشت فى مشروعه كتابة مدخل نظرى لفلسفة الدين اصطدم بعقبة مناهج فلسفة الدين، فلحد الساعة لم يستطع دعاتها تأسيس منهج مستقل قياسا واستقلالية موضوعاتها ومباحثها كما يزعمون، وكما قدم الخشت ذلك عند تعريفه لفلسفة الدين. «**يمكن دراسة الدين بمناهج علمية متعددة حسب زاوية النظر إليه فى كل علم من العلوم.**»[٢٥] ولذا فهو يسرد أغلب المناهج المعروفة، ويجعلها مناهج قادرة على دراسة الظاهرة الدينية ضمن حقلها فلسفة الدين.

ونحن نعتبر أن من الأشياء التى جعلت فلسفة الدين تنتهى مع Nick Trakakis، غياب المصطلحات والمناهج المميزة لفلسفة الدين عن اللاهوت والفلسفة، قياسا على أن أنصارها يعتبرونها مبحثا مستقلا.[٢٦]

٥- فلسفة الدين: الحكمة والغاية

ليست الغاية من الفلسفة إيجاد طريقة حياة (A way of Life)[٢٧] بل إيجاد طريقة للنظر والتفكير فى الحياة، بينما الدين فى مجمله يريد فرض طريقة حياة على المؤمن والمُسَلِم به. من هنا يحدث التباين بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون؟ وعليه يمكن القول بأن المختص فى فلسفة الدين إذا كان يريد أن ينتصر للدين من خلال الفلسفة فقد أضر بالفلسفة وإذا كان يريد من خلال الدين أن يجد موضوعا للفلسفة فهو يضر بالدين، كما ليست هناك فائدة من محاولة إرجاع علم الكلام التاريخى بنوعيه فى وقتنا المعاصر، على أنه هو من يمثل فلسفة الدين، كما يقول المرزوقى.

ونحن من خلال تتبعنا لصفحات كتاب **محمد عثمان الخشت**، تبين أنه يدعو

إلى عدم الدفاع عن الدين من خلال فلسفة الدين، بل تقديمه تقديما عقلانيا، ولكنه في الحقيقة كان مدافعا عن الإسلام بشكل قوى جدا، ولننظر فى الصفحات الآتية: ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠. وأيضًا ص: ٤٩، ٥٠. وهناك كثير من الشواهد لا يسع المقام لذكرها كلها.

٦ـ فلسفة الدين: الأفق والمستقبل

يمكن القول آخر الأمر أن فلسفة الدين يمكن أن تصبح فلسفة قائمة بذاتها إذا ما تخلصت من المسائل الميتافزيقية القديمة والحديثة على حد السواء، حاول كانط أن يبشر بهذه الفلسفة الدينية فى كتابه الشهير **الدين فى حدود العقل المجرد**، من خلال وضع الدين ضمن التعقيل العملى والتعقيل الخالص بعيدا عن لغة الحكم، والشرط الرئيس فى نجاح مباحث فلسفة الدين أن تتجه صوب النقد، وقد أشار توفيق الطويل فى كتابه «**أسس الفلسفة**» إلى تلك المسألة: «**... أما فلسفة الأديان فإنها تتخطى علوم اللاهوت إلى البحث فى المفاهيم الكلية التى تستخدمها هذه العلوم ودراستها دراسة نقدية كمفهوم الله والوحى والمعصية والعبادة ونحوها**».(٢٨)

وعليه نحن نعتقد أن ليس من المفيد عودة الدين إلى مقولات المحرك الذى لا يتحرك، أو مقولات القدم والحدوث، الفناء والبقاء، الرحمان والشيطان.... حيث يجب ألا نقع مجددا فى الدور الميتافيزقى أو فى الدور الكلامى الإسلامى بالخصوص. وعليه يمكن أن نحرر فلسفة الدين من الدين إذا ما حاولنا أول الأمر تغيير قضايا فلسفة الدين أكثر من التعريف والمنهج، باعتبار أن الموضوع هو الذى يتحكم فى طرق التفلسف:

١ ـ تحرير الدين من الوصاية التاريخية لرجال الدين؛ فالدين من حيث طبيعته الشاملة والعامة مفتوح على الكل وليس على الجزء، ونقصد أن فهم الدين كظاهرة يتوجب النظر إليه من زوايا متفرقة ومتعددة.

٢ ـ ضرورة تحرير الدين من إشكاليات الشر والطبيعة الشيطانية إلى سؤال الأخلاق والإيثيقا: «**... وهكذا فإن الأخلاق إنما تقود إلى نحو لا بد منه إلى الدّين**

وعبر ذلك هى تتوسع إلى حد مشرع أخلاقى، واسع القدرة خارج عن الإنسان فى إرادته تكمن تلك الغاية النهائية لخلق العالم». (٢٩)

٣ ـ الاتجاه نحو ثنائية العقل والدين لا كثنائية رشدية إكوينية، بل كمزاوجة كانطية: «بأن نفتح العقل على الدّين والدّين على العقل بحيث نستطيع أن نعتبر أحدهما أوسع للإيمان ينطوى فى ذاته على الآخر بوصفه دائرة أضيق من الأولى». (٣٠)

٤ ـ الخروج من مقولات الفطرة، والخير الأزلى، والنفس البريئة، إلى الإقرار بالأنانية والسلبية بالنسبة ذاتها التى نقر بها تلك الخيرية، يقول هيجل: «هى محاربة الأنانية بين أفراد المجتمع؛ لأنه لا بد من الروح الدينية الصحيحة من أن تعمل على تحقيق غاية مهمة وهى إذابة الأفراد داخل الجماعة لكى يشاركوا فى حياة جماعية تكفل لهم الشعور بالغبطة فى الحياة». (٣١)

٥ ـ دراسة الظواهر الدينية بعيدا عن الدين (العنف، التطرف، التدين،..).

٦ ـ فتح النص الدينى على كل حقول البحث من حيث التأويل وإنتاج معنى خاصة فى قضايا الغيب كالآخرة والبعث.

٧ ـ تحويل الدين إلى كيان عمومى، يقول هيجل: «إنه لا بد من يصبح الدّين هو قاعدة الدولة وأن يصبح هو الدولة وهو المشرع للدولة». (٣٢)

ويضيف هيجل فى الموضوع نفسه: «جعل الدولة فى مستوى الإله اعتبارا منه أن الدولة هى الكل الأخلاقى الموضوعى»(٣٣).

وأخيرا بعد جدل البداية والنهاية، يمكن القول بأننا وقعنا فى لعبة الدور الميتافزيقى، فأنتجنا فلسفة بدون فلسفة، مما جعلنا آخر الأمر نصرح بنهاية فلسفة الدين على لسان أشهر أنصارها، ونقصد Nick Trakakis الذى كتب The End of Philosophy of Religion سنة ٢٠١١ . وأيضًا ويليام كريج الذى ألف كتابا وسمه بالعنوان ذاته The End of Philosophy of Religion.

الهوامش

(١) انظر: فتحى التريكى، الفلسفة الشريدة.

(٢) الخشت، محمد عثمان، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١، ٧.

(*) Graham Oppy مؤسس مقياس فلسفة الدين، مفكر استرالى مؤسس المساعد الأول فى جامعة فيكتوريا فى استراليا سنة ٢٠٠٩.

(٣) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٣٥.

(٤) هانس صاند كولر، **مدخل إلى فلسفة الدين**، ترجمة: فتحى المسكينى، الناشر مؤمنون بلا حدود، المغرب، ٢٠١٧، ص ١٥.

(٥) نقلا: مايكل لوفى، (الماركسية والدين)، ترجمة: بشير السباعى، مجلة القاهرة، العدد ١٣٤، يناير ١٩٩٤.

(6) Oxford: Oxford University Press, 2004.

(7) Ibid.

(٨) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٣٥.

(*) لم يكتب هيجل أبدا مصطلح «فلسفة الدين» تم تسمية أحد كتبه ب «محاضرات فلسفة الدين» من قبل تلامذته، حيث صدر الكتاب بعد موته سنة (١٨٣٢)، تعود تسمية «فلسفة الدين» إلى ج. كيرد سنة ١٨٨٠ من خلال كتابه «مدخل إلى فلسفة الدين».

(٩) هيجل، **محاضرات فلسفة الدين**، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص ٩.

(10) Hegel, F., **La Phénonménologiede L'Esprit**, Tome 2, Traduction de Jean Hyppolite, Aubier, Edition, Motaigne, Paris, p.25.

(١١) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٣٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(١٣) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٥٠.

(١٤) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٣٧ ـ ٥١.

(15) William J. Wainwright et William L. Rowe, **Philosophy of Religion**, Oxford New York, Oxford University Press, 1998, p.4.

(16) Brian Davies: **An Introduction to the philosophy of Religion**: Oxford New York, Oxford University Press, 2004, p.1.

(17) Ibid, p.1.

(18) Ibid, p.2.

(19) William J. Wainwright et William L., Rowe, **Philosophy of Religion**, Oxford New York, Oxford University Press, 1998, p.28.

(٢٠) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٥٩.

(٢١) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ١٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(23) William J. Wainwright et William L. Rowe, **Philosophy of Religion**, Oxford New York, Oxford University Press, 1998, p.36.

(٢٤) الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(26) See: Philip A. Pecorino, **an Introduction to Philosophy**, Queens Borough Community College, CUNY, 2000.

(٢٧) الطويل توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية للنشر، القاهرة، مصر، ط٥، ١٩٦٧، ص ٩٢.

(٢٨) كانط إيمانويل، الذين فى حدود مجرد العقل، ص ٤٩.

(٢٩) المصدر نفسه (مقدمة المترجم)، ص ١٤.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

(٣١) المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٣٢) المحمداوى على عبود وآخرون، فلسفة الدين، (م س)، ص ١٢٦.

الدين والفلسفة عند الدكتور الخشت
قراءة نقدية

د. نور الدين السافي (*)

الفيلسوف وأستاذ الفلسفة وجهان لعملة واحدة، أو مهمتان متمايزتان أو توجهان لا يلتقيان أو ربما يلتقيان فى وجه ويفترقان فى وجه آخر... وفى كل الحالات هما متفلسفان ضرورة لكونهما يشتغلان على أرضية واحدة هى أرضية تاريخ الفلسفة وإن اختلفت الغايات. فكل ممارسة للتفلسف تبقى رهينة أمرين لا غنى عنهما؛ أولهما فضاء تاريخ الفلسفة والفلاسفة وثانيهما فضاء الوجود نفسه بكل أبعاده المجردة والعينية. فكل فيلسوف هو بالضرورة قارئ للفلسفة. فى هذا السياق العام سأحاول قراءة أعمال الدكتور الخشت بوصفه قارئا لتاريخ الفلسفة أيضًا حتى لا تكون قراءتى عامة جدا سأخصصها ضمن دائرة فضاءى الدين والفلسفة باعتبار أن الباحث كلّف نفسه وكتاباته هذه الوجهة. فإذا قرأت كتاباته وجدت فيها اهتماما خاصا لإشكالية الدين داخل الفلسفة أو عند الفلاسفة وهو بذلك يعيد قراءة الفيلسوف من خلال قراءته للدين أو قراءة الدين من خلال قراءات الفلاسفة له. ونجد هذا الأمر واضحا جليا فى معالجة الخشت لأعمال كانت وهيجل وغيرهما من العقول التى اهتمت بالدين بوصفه مسألة فلسفية ومحورية داخل تفكيرها الفلسفى، وإذا بنا من خلال قراءة مشكل الدين فى فلسفتهم نقرأ تاريخهم الفلسفى، أو من خلال التعرف إلى نسقهم الفلسفى ندرك موقع الدين فيه والمنزلة التى يحتلها عندهم.

ما فلسفة الدين؟

يعتبر الدكتور الخشت من الباحثين القلائل فى الوطن العربى الذى أولى لمسألة الدين مكانة فلسفية مرموقة ومنحه الجهد والزمن لمعالجته فلسفيا وفكريا ويدخل فى سجال علمى كبير مع تيارات فلسفية مختلفة واضعا بذلك توجها جديدا فى

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة الملك عبد العزيز، السعودية، تونسى الجنسية.

الفلسفة العربية المعاصرة يعنى بالدين فى سياق خاص به هو فلسفة الدين، وبهذا الاختيار الفلسفى يضع لبنة أخرى فى بناء فلسفة الدين الناشئة عربيا وإسلاميا إلى جانب باحثين عرب ومسلمين آخرين لا يمثلون كثرة عندنا ولكن وجودهم رغم قلة عددهم بات فاعلا فى صناعة المشهد الثقافى عموما والفلسفى خصوصا.

إن فلسفة الدين لا تزال تبحث عن مكان خاص بها فى واقعنا العلمى المعاصر، ذلك أن الدين عندنا لا يزال مرتبطًا بعلم اللاهوت والكلام ويرى الخشت «أن الإسلاميات العربية تخلط بينها وبين علم الكلام واللاهوت أو بينها وبين الميتافيزيقا أو بينها وبين مقارنة الديان وتاريخها وفى بعض الأحيان تخلط بينها وبين الفلسفة اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية أو الفلسفات الدينية بشكل عام»[1]. وهذا الخلط حرمها من رؤية الدين من زوايا أخرى سواء الزاوية العلمية مثل الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية والنفسية والتاريخية وغيرها أو الدراسات الفلسفية مثل فلسفة الدين التى هى بالضرورة مبحث مغاير ومستقل لم يعرف استقلاله إلا فى القرنين الأخيرين بداية مع كانط فى مشروعه النقدى كما تذهب إلى ذلك جل الدراسات حول فلسفة الدين وهو ما يؤيده الخشت أيضًا. ولست أدرى هل حقا يمكن التأريخ لفلسفة الدين من كانط أم لا لأن الدراسات المتصلة بالفلسفة الإسلامية لا تزال فقيرة هى الأخرى فى هذا الجانب لأن فلسفة الإسلام نسيج مختلف عن غيرها وشديد التركيب اشتمل على المباحث الكلامية والفلسفية ولكنه أيضًا قد يكون اشتمل على القضايا الدينية بعيدا عن التناول الكلامى وإن كان ضمنه أى أرى أنه من واجبنا استقراء مواقع فلسفة الدين ضمن فلاسفة الإسلام أيضًا حتى وإن كان شكل هذه الفلسفة مغايرا للفلسفة الغربية. ففلسفة الدين التى دشنها كانط ليست بالضرورة النموذج الأوحد وإلا لم يكن لنا الاعتراف بأعمال هيجل وغيره... ومهما كان موقفنا من هذا الأمر فإن حرص الدكتور الخشت على جعل فلسفة الدين عندنا فلسفة مستقلة له ما يبرره علميا وواقعيا، ولهذا أعتبر أن حماسه العلمى لمعالجة هذا الأمر فلسفيا مثل خطوة نوعية فى إرساء تقليد فلسفى جديد يهتم بمسألة فى غاية من الخطورة ليس فلسفيا فحسب وإنما وجوديا أيضًا خطورة مرتبطة بنوعية الوجود الإنسانى ونوعية عيشه. وكان هذا الحرص تجسيما لوعى تام بهذه الخطورة حدد الخشت هدفها بقوله: «وذلك بهدف

إعادة التفكير العقلانى الحر فى الدين من حيث هو دين وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الدينى. ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسة للخروج من دائرة التفكير الأسطورى فى طبيعة العلاقة مع المطلق وحلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد ومن الاتباع إلى الاستقلال ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار؛ سعيا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة»[٢].

هذا هدف مرسوم بشكل صريح ودقيق يعبّر عن حاجة راهنة يعيشها العالم الذى بات يهدده الإرهاب فى كل مكان وخاصة الإرهاب الذى اتخذ من الدين غطاء شرعيا له. فهل يمكن لفلسفة الدين أن تلعب دورا تنويريا فعليا يعيد للدين أنواره ومن ثم أدواره الفعلية ويطهره من أدواره الوهمية التى بات يضطلع بها، ويعيد للإنسان نوره الطبيعى أى عقله الذى يحقق إنسانيته أى استقلاله وحريته ومسؤوليته؟

ما الدين بما هو دين؟

لمعالجة هذا الأمر على نحو جديد ووفق رؤية فلسفة الدين وضع الباحث خطة واضحة المعالم والخطوات تبدأ بالسؤال عن ماهية الدين فى المعاجم اللغوية والعلمية والفلسفية وداخل ألسنة عديدة قصد الإحاطة بالمعانى الكلية التى تعبر عن الدين بما هو دين يقطع النظر عن اختلافه مع بقية الأديان الأخرى. وبتعبير آخر هو النظر فى ما هو مشترك بين الألسنة والمجتمعات فى تعريفها للدين دون ميل لواحد ضد آخر. يبدو البحث عن هذا التعريف طموحا مشروعا فى تصوره صعبا فى تحقيقه بسبب التناقضات الكبرى التى يحملها كل تعريف فى مقارنته بآخر. فالدين اسم مشترك دال على وضع مناط بالتقديس ويحدد السلوك والاتجاهات والمواقف والعلاقات. ومن وجهة نظر فلسفة الدين فإن كل تعريف للدين يبقى مقبولا حتى وإن تعارض مع مفهوم للدين عند جماعة أخرى. ويستدل الخشت على ذلك بأمثلة متعددة ومن مرجعيات مختلفة. «فالدين فى اللغة هو العادة، وربما اعتبر الدين عادة لأن الناس لا تعيش غالبا بدون دين سواء كان سماويا أو وضعيا فالدين عادة إنسانية»[٣]. وهو عادة لا تعنى بالضرورة أن الناس عرفت الدين وإنما المقصود أيضًا أن الناس تتخذ من عاداتها دينا أو إن عادات الناس وأعرافهم هى دينهم الذى ينظم حياتهم ويدبر شأنهم

فالعادة هى الدين. ومن ثم يأتى التعريف اللغوى الثانى للدين بأنه «شأن وقريب من هذا أن الدين هو الحال. قال ابن سلام والدين الحال. قال لى أعرابى: لو رأيتنى على دين غير هذه أى حال غير هذه»[٤]. وفى اللاتينية فإن الكلمة تعنى «الإحساس المصحوب بخوف وتأنيب ضمير بواجب ما تجاه الآلهة. ومهما كان المرجع اللغوى فالدين رباط يربط بين الناس من جهة وبينهم وبين المقدس من جهة أخرى. ومن ثم يمر الدكتور الخشت إلى التعريف الاصطلاحى وهى عادة منهجية فى التعريف تنتقل من الدلالة اللغوية العامة والمتداولة إلى التعريف المخصوص فى دائرة علم معين لا تتجاوزه وكأن التعريف الاصطلاحى ينحو نحو الوضع والاتفاق الإرادى ويبتعد عن المنحى الدلالى فى اللسان السائد. غير أننا نلاحظ أن الباحث يتوقف على الدلالة الاصطلاحية التى صاغها العرب وهنا تظهر لنا مشكلة مهمة يبدو أنه من الصعب تجاوزها إذا سلمنا بحيادية فلسفة الدين. فكونه يذهب إلى الدلالة الاصطلاحية ضمن المعجمية العربية الإسلامية فهذا يخرجها من الدلالة الاصطلاحية مهما كانت دقيقة لأن الاصطلاح فى الفلسفة يجب أن يكون واحدا وكذا الاصطلاح فى العلم وإلا ما الفرق بين الدلالة اللغوية العامة والدلالة الاصطلاحية الخاصة. وإذا قلنا إنها دلالة اصطلاحية عند العرب فإننا بهذا أخرجنا فلسفة الدين من حيادها الذى تريده إلى الميل لجهة تعريفية دون أخرى. ومع ذلك فما الدلالة الاصطلاحية العربية التى اختارها الباحث؟ استهل البحث التعريف الاصطلحى بتعريف المعاجم وكتب التعريفات العربية بأن الدين «وضع إلهى يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما عند الرسول، كذا عبر ابن الكمال، وعبارة غيره: وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وقال الحرالى: دين الله المرضى الذى لا لبس فيه ولا حجاب عليه ولا عوج له، هو اطلاعه تعالى على قيوميته الظاهرة بكل باد وفى كل باد وأظهر من كل باد وعظمته الخفية التى لا يشير غليها اسم ولا يحوزها رسم وهى مداد كل مداد»[٥]. والظاهر من هذا التعريف مرجعيته العربية الإسلامية لغويا ودينيا وليس مرجعيته العلمية موضوعيا مثلما سنجده فى التعريفات التى سيسوقها الباحث لاحقا أى المرجعيات النفسية والاجتماعية والفلسفية وغيرها وهذه معضلة كبرى لا يمكن تجاوزها الآن فى واقع البحوث المهتمة بالدين فى اللسان العربى لأنها منذ

البداية تنبع من أساس واحد وهو الإسلام بوصفه الدين الذى ارتضاه العرب ومن آمن به من غير العرب وهذا معارض للحياد العلمى الذى تريده فلسفة الدين. فهل التعريفات العربية للدين ليست حيادية بالضرورة؟ هذا هو السؤال الذى كنت أود لو تمت مناقشته فى هذا القسم من السؤال عن الدين ماهية فى سياق فلسفة الدين.

تعريف الدين بما هو ظاهرة

لا شك أن الباحث مدرك لهذه المصاعب وهو الذى جعله يحول الوجهة إلى سياقات مرجعية أخرى للبحث عن تعريف علمى وموضوعى وحيادى للدين، وهذا لا يجده بالضرورة إلا فى سياق العلوم المتعددة التى تنظر إلى الدين بوصفه ظاهرة يمكن معالجتها والنظر فى خصائصها بقطه النظر عن موقف المؤمنين بها أو المخالفين لها. ومن أهم المرجعيات التى استعان بها الباحث العلوم الاجتماعية والعلوم النفسية والفلسفة. أما العلوم الاجتماعية فقد بيّن أنها تنظر إلى الدين بوصفه «منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة أى منفصلة محرمة وهى معتقدات وممارسات تجمع فى إيلاف أخلاقى واحد يدعى جامعا، كل الذين ينتمون إليه»(٦) وفى هذا التعريف تعامل مخصوص أرسته النظرية الاجتماعية بما هى نظرية علمية تنظر للمسألة بكونها ظاهرة لأن الظاهرة هى الاسم الذى يطلق على موضوع العلم. فالدين هنا ظاهرة ولكونه كذلك فهو يخضع لشروط الظاهرة باعتبارها شيئا وباعتبارها متعالية وباعتبارها ملزمة. وهو تعريف يراه علماء الاجتماع مشتركا بين الأديان جميعا. وإذا كانت فلسفة الدين تبحث على الحياد فهل مثل هذا التعريف حيادى أيضًا؟ وهل التعريف من خلال المشترك بين الأديان يعتبر تعريفا فعليا للدين بما هو دين أم هو التعريف الذى لا يتجاوز الحد الأدنى له أو ربما تعريف يشوهه أيضًا بالنظر إلى أديان أخرى خاصة وأن دوركايم أراد من هذا التعريف النظر فى الديانات البدائية وليس كلية الدين ولكن سرعان ما تحول هذا التعريف إلى الدين بما هو دين وهو تحريف للمسألة من جهة وقصور على الإحاطة بظاهرة الدّين بشكل آخر.

لم يقتصر الدكتور الخشت على النظر فى التعريف الاجتماعى وإنما استعان

بالتعريف النفسى أيضًا لأن العلوم النفسية تنظر غلى الدين بوصفه ظاهرة أيضًا وهذا موافق لطبيعة كل موضوع يتناوله العلم بالدرس. يرى علم النفس حسب ما ذهب إليه أريك فروم أن الدين «مذهب للفكر والعمل تشترك فيه جماعة ما، ويعطى للفرد إطارًا للتوجيه وموضوعًا للعبادة»(٧). والكلمة المهمة فى هذا التعريف هى العبادة؛ فالدين متصل بظاهرة العبادة فكرا وعملا توجه التفكير وتوجه السلوك. ولأن الدين مرتبط بالعبادة فإنه ليس ضروريا أن يرتبط تعريف الدين بالإله لأنه لا نجد تصور الإله حاضرا فى كل الأديان. من خلال هذين التصورين للدين؛ التصور الاجتماعى والنفسى نفهم أن الدين ظاهرة متصلة بالمقدس من جهة والعبادة من جهة أخرى دون حاجة للوقوف على مفهوم الإله أو التوحيد لأن مفهوم المقدس أشمل ولأن مفهوم العبادة أظهر فى السلوك وأقرب إلى الملاحظة الاجتماعية والنفسية. وأمام هذا الفهم للدين فإن إيجاد تعريف ترضى عنه فلسفة الدين أمر صعب.

التعريف الفلسفى للدين

للنظر فى تعريف الفلسفة للدين يقوم الباحث بسرد بعض التعريفات منها تعريف كانط وتعريف هيجل ويستحضر تعريف لالاند الذى يجمع فى مؤلفه بعض التعريفات الفلسفية للدين والاجتماعية والنفسية ولأجل ذلك لا يمكن أن نعتبر ما قدمه تعريفا فلسفيا للدين.

ينتهى البحث فى تعريف الدين دون الوصول إلى تعريف موحد أو حتى إلى بعض المقاربات الكافية فما ذكر عن كانط لا يفى حق كانط وما ذكر عن هسق بقى غامضا دون بيان وما ذكره لالاند ليس إلا سردًا لتعريفات ليس لها أى قيمة علمية ما لم نستثمرها تحليلا ونقدا. وهذا يعنى أن تعريف الدين يبقى مسألة عويصة تعود إلى طبيعة الدين نفسه وليس إلى قدرات الباحث. ففلسفة الدين تبحث عن تعريف جامع له وفى الوقت نفسه نرى الباحث ينتصر إلى التعريف التوحيدى له ويناقش بعض التعريفات بالعودة إليه. فإن كان الدين يجب أن يدور حول فكرة الإله وليس المقدس مثلا فهل يمكن اعتبار الفلسفة دينا خاصة تلك الفلسفات وهى أغلبها التى تجعل من الله مركزها؟ وهل يمكن أن نعتبر أنصر فكرة الربوبية أى الذين يقرون بوجود إله دون

أن يقروا بأى دين هل يمكن أن نعتبرهم أنصار الدين رغم نفيهم الصريح للانتماء لأى دين. يبدو أن ما تطمح إليه فلسفة الدين فى تعريفها للدين بعيدًا كل البعد عن واقعية الدين وتعدد معانيه واقعيا.

لأجل هذا انتهى الباحث من البحث فى تعريف الدين إلى البحث فى أنواعه وكأن البحث فى أنواعه ممكن دون الاتفاق حول تعريفه. أليس لكل نوع من أنواع الدين تعريف خاص به يميزه عن غيره ومن ثم فإن كل نوع للدين له تعريفه أى لا يمكن أن نجد تعريفًا موحدًا للدين ما دامت هناك أنواع له. صنف الباحث الدكتور الخشت أنواع الدين إلى أنواع متعددة واختار لها أسماء تفصل بينها من أهمها يذكر لنا عنوان أديان الشرك أديان التسلسل الهرمى وأديان التوحيد والدين الطبيعى وبقطع النظر عن المحتوى الذى أضفاه الباحث على هذه الأنواع فإن العناوين تبدو منحازة منذ المنطلق. فقوله أديان الشرك ليس قولا وصفيا وإنما هو حكم يقر بأن هناك إلها واحدا وأشركت به طائفة من الناس مهم حكم يستعمله أنصار الديانات التوحيدية أو السماوية الذين يقرون بإله واحد. فالإقرار بإله واحد يعنى الحكم بالشرك على كل من يشرك بالله إلهًا آخر أو عددا من الآلهة. ففى هذا السياق فإن كلمة إشراك لها دلالتها ومكانتها. أما إذا أردنا التعامل بحيادية مطلقة كما تزعم فلسفة الدين فإن عنوان الإشراك لا أراه مناسبا وأرى أن نقارن بين أديان التوحيد وأديان التعدد أى التعدد مقابل الوحدة وليس الإشراك. وبالتالى فإن الشعوب التى تقر بتعدد الآلهة لا ترى نفسها مشركة لأن مفهوم الإله الواحد لا وجود له عندهم تصبح شعوبًا مشركة لما نقارنها بديانة التوحيد. ففى سياق المرجعية التوحيدية يصير القول بالتعدد إشراكا. أما القول بالدين الطبيعى الذى يقر بالوجود الإلهى وخلود الروح وغيرها من المبادئ فيثير هو الآخر صعوبات كبرى حتى بالنسبة إلى ديانات التوحيد. وهنا يطرح سؤال كبير للغاية تمكنه صياغته على النحو التالى: هل الوصول إلى الإقرار بوجود الله والإيمان به والإيمان بخلود الروح وغيرها من المبادئ الكبرى يحقق الغرض من الدين وهو الإيمان بالله، أم أن هذا الإيمان يجب أن يمر ضرورة عبر الدين ومن خلاله؟ أى هل الدين مطلوب لذاته أم مطلوب لنعرف الله ونؤمن به. فإن كان الإيمان بالله قد حصل بطريقة أخرى غير الدين ألا يعد هذا الإيمان تحقيقا لهدف الدين نفسه؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكن العودة إلى كانط حين وجه رؤيته للدين وجهة مخصوصة ذات ملمحين اثنين هما أنه دين جوهره أخلاقى وأنه دين فى حدود العقل. وبهذا عمل كانط على تجاوز الموقف الكنسى أو الشعبى للدين ليرجع الدين إلى جوهره الأخلاقى والعقلى تأكيدا لحرية الإنسان التى تجعله قادرا على ضمان إنسانيته فى كل الظروف. فالايمان بالله إيمان عقلى خالص وهو لا يناقض الدين بما هو وحى وإنما يناقض التصورات التى تبنى الدين على أساس الإكراه. فالدين والإكراه لا يلتقيان لأن الدين فى جوهره حرية لأنه عقلى ضرورة. لقد حرص الباحث على بناء تصنيف للدين وهذا بين فيما وضعه ولكن مع ذلك لم يكن بالإمكان الخروج بتصنيف شامل ومقنع خاصة وأن فلسفة الدين تريد أن تظهر دوما بمظهر الحياد العلمى والفكرى، وكأن الحياد شعار يعوق إما بناء فلسفة الدين أو يعوق معرفة الدين وكأنه لا مخرج من هذا الإشكال.

للنظر فى هذه المسألة يجب أن نوجه نظرنا لفلسفة الدين نفسها ماهى وما خصائصها وما يميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى أو المجالات الأخرى التى تجعل من الدين موضوعا لها. فما فلسفة الدين؟

فلسفة الدين

يحاول الباحث تقديم تعريف لفلسفة الدين يكون شاملا لها موضوعا ومنهجا ومن أهم الخصائص التى يتناولها التعريف أنها فلسفة عقلانية تنظر للدين بما هو دين وأن من مهامها تفسير بنية الدين وتكوينه وامتحان العقائد والتصورات(٨). وفى هذا التعريف جمع لخصائص أرادها الكاتب معبرة عن طبيعة فلسفة الدين ومع ذلك فإن هذا التعريف يثير صعوبات جمة يصعب تجاوزها. ومن اهم هذه الصعوبات القول بأن فلسفة الدين تنظر للدين بما هو دين أى تنظر إلى ماهيته التى بها يكون وهذا أمر ليس من اليسير تحقيقه خاصة وأن البحث فى الماهيات لم يعد ممكنا بعد نقد الميتافيزيقا، وإذا أضفنا إلى فلسفة الدين مهمة تفسير بنية الدين وتكوينه ثم امتحان العقائد نجد أنفسنا أمام صعوبات يعسر تجاوزها لأن البحث عن الماهية وإن كانت مهمة فلسفية أصيلة فإن التفسير ليس كذلك، خاصة إن كان الهدف النظر فى تكوين الدين وهذا

يقتضى رؤية تاريخية تتجاوز ما هو فلسفى ضرورة. أما إذا اعتبرنا أن فلسفة الدين له مهمة تقويمية تمتحن العقائد فإننا بالضرورة سنخرج من فلسفة الدين التى تريد لنفسها الحياد. فامتحان العقائد يقتضى النظر فى وجاهة عقيدة وعدم وجاهة أخرى ومن ثم إطلاق الأحكام بصدق عقيدة وتهافت أخرى وصدق دين وبطلان آخر، وبما أن كل عقيدة هى صادقة عند معتنقيها فإن امتحان العقائد ليس إلا انحيازًا عقديا يحمل غطاء فلسفيا تبريريا، ولعل هذا ما نجده فى فلسفات الدين منذ ظهورها تتحدث باسم الحياد وهى تعبر عن عقيدة مخصوصة برؤية مخصوصة وهو ما نجده عنك كانك وعند هيجل وعند جميع من شغلته مسألة الدين. وهذا لا يعنى أن ما كتبه هيجل أو كانط ليس فلسفة للدين وإنما أعنى أنها فلسفة للدين المسيحى بقراءتين مختلفتين ولا يمكن تعميمها للقول بأن ما كتبه هيجل هو الدين بما هو دين كما شاء التعريف الذى قدمه الدكتور الخشت. أما إذا واصلنا النظر فى التعريف الذى اقترحه الباحث فنجد أن فلسفة الدين رغم أنها فلسفة عقلانية تستعين على تحقيق ذلك بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم النفس الدينى وتاريخ الأديان ومقارنة الأديان وعلم الاجتماع الدينى والأنثروبولوجيا الدينية»[٩] و«تستعين بنتائج العلوم الطبيعية التى دخلت إلى حيِّز الثبوت لا التى لا تزال فى طور الفروض والنظريات مثل علم الأحياء والجيولوجيا والفيزياء والفلك...إلخ، تستعين بها فى تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم»[١٠].

فإذا صح أن فلسفة الدين تستعين بمنتجات العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية فمن الضرورى أن نعرف طبيعة هذه الاستعانة وهو ما تم إغفاله فى هذا التعريف أو لعل وراء إغفاله تصور آخر لفلسفة الدين أنها ليست إلا بناء جامعا لجميع الأبحاث العلمية لتبرير عقيدة معينة ضد عقيدة أخرى أو لجعل فلسفة الدين خلاصة آخر ما توصلت إليه العلوم فى بحوثها الميدانية. والغريب أن فلسفة الدين التى تبحث عن الدين بما هو دين أى ماهية الدين وجوهرها نراها تعتمد العلوم الطبيعية والإنسانية التى لا ترى الماهيات وإنما الظواهر فالدين ظاهرة اجتماعية أو نفسية وتاريخية لأجل هذا تتمكن مختلف العلوم من مقاربتها تجريبيا ووصفيا وتجريبيا. لأجل هذا أرى غرابة فى استعمال فلسفة الدين العلوم التى لا ترى إلا الظواهر بينما هى تطلب الماهيات

فكيف يمكن لمعرفة الظواهر أن تدلنا على الماهيات. هذا سؤال آخر يحتاج إلى جواب دقيق لندرك جوهر الممارسة العقلانية التى تريدها فلسفة الدين منذ تأسيسها.

قدم الدكتور الخشت مقاربة لمعالجة هذا السؤال وأقام مقارنة بين فلسفة الدين والعلوم الإنسانية فى منهج النظر فى المسألة الدينية، فبين لنا مهام علم الاجتماع وعلم النفس وعلم مقارنة الأديان وعلم تاريخ الأديان وغيرها وانتهى إلى النتيجة التالية: «إن كل علم من هذه العلوم يدرس الدين من زاوية خاصة ومن جانب دون جانب، أما فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التى تقدمها هذه العلوم من زاويتها تفسيرا كليا مترابطا فالعلم هو الخطوة الأولى أما الفلسفة فهى الخطوة الأخيرة»[١١]. وكما هو بيّن، لا نزال لم نفهم بعد ما مهمة فلسفة الدين وما منهجها وما علاقتها بالعلوم الإنسانية؟

على الرغم من عدم وجود جواب كاف ومقنع عن هذا السؤال فإن الصعوبات الكبرى تظهر لما نقارن فلسفة الدين بمجال قريب منه كثيرا ألا وهو علم الكلام. فما الفرق الذى يمكن أن نضعه لنميز بين هذين المجالين المتخصصين فى الدين؟

فلسفة الدين وعلم الكلام

يرى الدكتور الخشت أن التفريق بين هذين التخصصين مهم جدا وضرورى للغاية لأن ما يقوم به علم الكلام الإسلامى واللاهوت المسيحى مختلف فى موضوعه ومنهجه وغايته عن فلسفة الدين؛ أما عن موضوعه فهو يعالج دينا معينا أى الدين الذى يؤمن به المتكلم أو اللاهوتى مثل عالم الكلام المعتزلى أو الأشعرى أو غيرهما ومن ثم فإن علم الكلام لا يعالج المسألة الدينية بشكل عام. أما من حيث المنهج فإن المنهج الغالب عند المتكلمين هو المنهج الجدلى الذى لا يرقى مهما كانت دقته إلى البرهان واليقين. أما من حيث الغاية فهو الدفاع عن العقيدة التى يؤمن بها ولا يتجاوزها. بينما فلسفة الدين كما يقول الخشت: «أما فلسفة الدين... معنية بالدين ككل من حيث هو دين وليس بدين محدد وهى تسعى لتفسير الشعور والتفكير الدينى وتبدأ من نقطة موضوعية وعقلانية خالصة أى تبدأ بداية غير منحازة لكنها ربما تنحاز فى نهاية التحليل لدين ما بناء على أسس عقلانية محض»[١٢]. وهنا يؤكد الباحث على

الفرق نفسه الذى يخص فلسفة الدين وهو حياده العقلانى وإن كان يمكن له الانحياز فى الأخير لصالح دين ما انحيازا عقلانيا حسب ما يقوم عليه البرهان والدليل. وقد بينا سابقا أن هذا الادعاء بالحياد فى فلسفة الدين مسالة لا يمكن إثباتها واقعيا وأن مجرد إيجاد تعريف جامع للدين بما هو دين أمر فى غاية من الصعوبة فكيف يمكن لفلسفة الدين مواصلة بحقها وموضوعها غير محدد ومنهجها غير خاص بها لأن العقلانية ليست خاصية فلسفة الدين وإنما هى خاصية الفلسفة نفسها فى شمولها وكليتها. ولدعم هذا الرأى يجب إنجاز مقارنة بين فلسفة الدين والفلسفة بشكل عام.

الفلسفة وفلسفة الدين

يرى الدكتور الخشت أن المسألة الدينية شغلت بال الفلسفة منذ القدم، وقد تعمق هذا الانشغال بالدين لما دخل علماء الدين فى حوار مع الفلاسفة، ولا دخل الفلاسفة فى حوار مع رجال الدين وذلك بسبب الخلاف فى مناهج النظر والتفكير؛ فرجال الدين متمسكون بالقراءة الحرفية للدين والفلاسفة لا يقبلون أى أمر مخالف لصريح العقل والبرهان فيقيمون التأويل منهجا لجعل النص الدينى موافقا للقول العقلى. واعتبر الخشت أن محاولات الفلاسفة متعددة جدا حتى زمن ظهور كانط الذى تمكن من جعل الدين مسألة مستقلة ومخصوصة فى نظره الفلسفى فكان بهذا الأمر من أول مؤسسى فلسفة الدين. وعلى الرغم من ضخامة المشروع الكانطى الفلسفى فإن هيقل لم يكتف بما ذهب إليه كانط فى النظر للدين فى حدود العقل وأقام فلسفة للدين مخصوصة تجاوز فيها كانط ومن سبقه. يبدو ان اهتمام الخشت بهذين العلمين من أعلام الفلسفة الألمانية عموما والفلسفة بشكل عام كان اهتماما خاصا للغاية فلا يخلو عمل من أعمال الدكتور الخشت إلا ونجد له وقفات وتحليلات لهذين العلمين الكبيرين. ومهما كانت الدواعى التى أدت بالباحث ليعتنى تحليلا ونقدا بكانك وهيقل فإن الدروس الفلسفية التى استخرجها كانت فى غاية من الأهمية ليس لصالح فلسفة الدين فقط وإنما لصالح الفلسفة بشكل عام. كأن الباحث يعيد قراءة تاريخ فلسفة الفيلسوف ويحللها من خلال المسألة الدينية فيظهر لنا فلسفة كانك على نحو آخر مغاير لفلسفته المعرفية النقدية التى نتداولها عادة.

انطلق الخشت فى نظرته لكانط من فلسفته الأخلاقية وكأن كل المشروع الفلسفى الكانطى يصب فى غاية واتحدة هى الأخلاق. لأجل هذا يجعل كانط من الأخلاق الزاوية التى يدرس من خلالها الدين المسيحى ويأوله تأويلا مخصوصا لجعله دينا عقلانيا أو لا يتناقض مع معطيات وجوده ومن ثم يأول كل التصورات الدينية السائدة لكونها تصورات مخالفة للعقل والمعقول والنتيجة أن كانط يعيد إظهار المسيحية بوجه مغاير لها بل وكأنه يعيد صناعة المسيحية من جديد أى مسيحية مخالفة جوهرية للمسيحية التى ينادى بها القساوسة ورجال الدين. ومعيار التأويل عند كانط يقوم على أساس أخلاقى. فكل فكرة أو معتقد ليس له بعد واقعى مؤثر وموجه للأخلاق فهو مبدأ أو عقيدة لا قيمة لها ولا جدوى منها ووجب تأويلها أو تكذيبها. «لأن الجانب النظرى الموجود فى إيمان المؤسسة الدينية ليس له فائدة اخلاقية إذا لم يساعد على أداء الواجبات الإنسانية كلها باعتبارها أوامر إلهية»[١٣]. فالتأويل الكانطى معياره واحد هو الأخلاق أو لنقل الممارسة العملية التى تعكس شكل وجود الإنسان فى الحياة العملية فالدين الحق أى الدين الذى يتوافق مع الحياة الإنسانية هو الدين الذى يظهر أثره الأخلاقى فى توجيه حياة الإنسان. ومن ثم فإن كل ما يناقض الأخلاق والعقل العملى فلا يمكن أن يقبل فى ظاهره وحرفيته ووجب تأويله.

ويرى كانط أن هذا الموقف هو الموقف الأصيل الذى عبّرت عنه الشعوب والديانات بمختلف وجوهها. أى أن الموقف التاريخى يؤيد هذا الموقف التأويلى بقوة فكل فكرة أو عقيدة تناقض الأخلاق لا يمكن قبولها كما هى لأن جوهر الدين وغايته أخلاقية. إن تأويل الدين ضرورة واقعية وإلا تناقض الدين مع العقل من جهة والواقع من جهة أخرى واستحال عليه تحقيق رسالته الفعلية فى الواقع وفقد غاية وجوده. فمن مصلحة الدين والمؤمنين به تاريخيا عدم التخلى عن المهمة التأويلية حسب مقتضيات واقع العصر وواقع العقل. وهو ما أنجزته فعليا كل ديانات البشر عبر التاريخ. ويرى كانط حسب الباحث أن «اليهودية فى حالتها الأخيرة والمسيحية ذاتها (عرفت) تأويلات من هذا النوع بعضها متعصبة للغاية لكن كان الهدف من هذا التأويل فى هاتين العقيدتين هدفا جيدا وضروريا للناس كلهم. وقد أجمع المسلمون (كما قال ريلاند) على أن يأولوا أوصاف جنتهم المليئة بجميع أشكال اللذات الحسية

تأويلا ذا معنى روحى، وفعل الهندوس الأمر ذاته فى تأويلهم للفيدا، وهذا يتعلق على الأقل بطائفة من الجمهور تتميز باستنارة أكبر»[١٤] إن فعل تأويل الدين عند كانط إذن واقع لا يمكن تجاوزه وإلا انتهى الدين وانتهى تأثيره فى الواقع والبشر بوصفه الأوامر الإلهية التى تدعو الناس إلى الواجب والخير والفضيلة. «ومن هنا فإن الحجة التاريخية تقف شاهدا عبى ضرورة تأويل النصوص الدينية بما يتفق مع العقل من جهة ولا يصطدم بتصورات الجماهير من جهة أخرى لأن الاصطدام قد يؤدى إلى أخطاء تفوق بكثير الآثار المترتبة على بقائها. وربما تكون استمرارية بعض التصورات مع محاولة تطويرها وتهذيبها وإحلال مضمون داخلها أفضل بكثير من المحاولات الجذرية لاقتلاعها. وهذا ما أدركته الشعوب العاقلة على حد تعبير كانط[١٥].

وتوافقا مع الموقف الكانطى من الدين والتأويل يرى الباحث أن المسلمين اليوم فى حاجة إلى أمرين وهو الحفاظ على الإسلام أولا بوصفه المعبر عن الهوية والوحدة الإسلامية وذلك ضد من ينادى بإبعاد الدين من حياة الإنسان عموما. والقيام بالمهام التأويلية ثانيا من أجل تجديد خطابه ليكون دوما متوافقا مع العقل والواقع. وبهذا يحافظ الإسلام على دوره الريادى والتنويرى عند المسلمين دون الشعور بأى اغتراب مع العقل أو مع الواقع. وهذا ما أحسن ابن خلدون التعبير عنه بوضوح عجيب حين قال: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[١٦].

لقد مكننا الدكتور الخشت من فهم عميق للطرح الكانطى المتعلق بالدين ومكننا من تقديم قراءة نقدية له يمكن أن نوجزها فى قوله التالى: «إن المبادئ الأربعة لعملية التأويل تبدو كأنها مفصلة على طبيعة النص الإنجيلى بخاصة والكتاب المقدس بعامة، فهى ذات خصوصية مقيدة بنص ذى ملامح محددة ومليء بالأسرار والغوامض ومن ثم فهى لا تصلح كمبادئ تاويلية كلية يمكن تطبيقها على سائر النصوص الدينية للأديان الأخرى ذات الطبيعة المتباينة ولا سيما النص القرآنى»[١٧]. وفى هذا إقرار من الدكتور الخشت بأن فلسفة الدين التى أسسها كانط لا يمكن أن تصح عليها التسمية لأنها فلسفة مسيحية للدين وليس للدين بما هو دين. وهو ما حاولنا إثباته منذ بداية تحليلنا. والذى يزيد الأمر وضوحًا هو موقف كانط نفسه من منتقديه لما حاول

الرد عليهم وبيان وجهة ما ذهب إليه وانتصاره لموقفه العقلانى ضد حرفية التفسير الذى يعتمده رجال الدين. والمتابع لهذه الردود يذكرنا بالجدل القديم الذى كان فى القرون الوسطى بين الفرق الدينية أو بين الفلاسفة ورجال الدين وخاصة فى مسألة العقل والنقل وهذا يؤكد أن ما نجده مع كانط لا يرقى إلى ما سميناه بفلسفة الدين التى يدرس الدين بما هو دين من جهة وتدرسه على نحو حيادى من جهة أخرى وهذان العنصران غائبان فى فلسفة كانط. يبقى كانط دوما رائد العقلانية النقدية ورسولها فى العصر الجديث ضد كل قول بإقصاء العقل عن أى مجال من مجالات الفكر الإنسانى وإذا كان رجال الدين يرفضون تدخل الفلسفة والدين فإن كانط يدعوهم إلى عدم تدخل رجال الدين فى الفلسفة والفلاسفة وهو موقف عقلانى صارم انتهجه حياته فى كل مظاهر فلسفته وحياته ومواقفه.

فلسفة الدين عند هيجل

أما العلم الثانى من الأعلام المؤسسين لفلسفة الدين حسب الخشت هو الفيلسوف الألمانى هيقل الذى أقام علاقة مغايرة بين الفلسفة والدين لفلسفة كانط التى سبقته. فالدين عند هيقل له مكانة معينة مخصوصة تتوسط الفن والفلسفة لكون الفكرة عند الهيقل أو الروح واحدة فى المظاهر الثلاثة أى الفن والدين والفلسفة فجميعها يعبر بطريقته عن الروح فى تطوره التاريخى: «فالروح المطلق يظهر بثلاثة طرق مختلفة فى الفن والدين والفلسفة»(١٨)، يظهر أولا فى الفن بطريقة حسية ثم فى الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية ويظهر ثالثا فى الفلسفة من خلال الفكر الخالص الذى يعبر عن نفسه بلغة مجردة. فالدين والفلسفة يعبران عن الحقيقة المطلقة ولكن كل وطريقته «ذلك أن الروح يرتدى فى الدين شكلا خاصا يمكنه أن يكون ملموسا ويتخذ التمثيل مقرا له، بينما الروح فى الفلسفة تتخذ الفكر مقرا لها وتعبيرا عنها. وبهذا تختلف الفلسفة عن الدين، رغم أن المضمون مشترك وموحد فيهما»(١٩) وحسب الدكتور الخشت فإن علاقة الفلسفة بالدين عند هيجل تمر بمراحل أوجزها فى النقاط التالية:

أولًا: أن هناك تعارضًا بين الدين والفلسفة فى بداية الوعى الإنسانى.

ثانيًا: شدة الصراع بينهما لما يزداد وعى الفلسفة بنفسها ووعى الدين بنفسها بحيث لا يرى الواحد فى الآخر إلا كونه عدوا.

ثالثًا: فى هذه المرحلة يحصل تبادل الاعتراف بينهما ويتعرف الفكر على نفسه فى الدين ويصل إلى مرتبة إدراك هذا الآخر كلحظة من ذاته.

وبهذه الخطوات نعلم السياق النظرى الذى تتحرك فيه فلسفة الدين عند هيجل وقد أحسن الخشت الإشارة إلى أن تعرف الفكر على نفسه فى الدين باعتباره مرحلة من مراحله وأنها اكتملت فى الفلسفة بأن هذا الاكتمال ليس إلا مدخل لفلسفة هيجل نفسها التى حاولت تجاوزت فلسفات الأنوار وتعلن تصالحها مع الدين واعترافها به وهذا معروف عند هيجل الذى يعتبر فلسفته يخر الفلسفات وأكملها وأتمها. «إن وجود الدين إذن أمر ضرورى للروح المطلق لأن الدين هو الشكل الخاص بوعى الحق كما هو بالنسبة إلى عامة الناس. لكن النظر الفلسفى الذى يبلغ مرتبة الحق النظرى مقصور على أرقى مرحلة للروح التى لا يبلغها عامة الناس، فالنظر الفلسفى فى الحق والوعى به فى صورته الحقيقية هو الشكل الفكرى الخاص بالفلسفة»[٢٠]. إن موضوع الدين إذن هو موضوع الفلسفة فالاثنان يبحثان فى العقل الكلى الذى هو بذاته ولذاته الجوهر المطلق. وهذا يعنى أن القرابة بينهما كبيرة ويتوحدان فى المحتوى ويختلفان فى الشكل. ومع ذلك فإن الباحث يرى أن هيقل رغم اتساع نظره فى الأديان وتاريخها ليحيطة بالدين إحاطة كافية لم تكن نتائجه كافية ومقبولة لتجاهلة للإسلام وأنه لو «تعمق فى مفهوم التوحيد الإسلامى من خلال معلومات دقيقة لكان بإمكانه أن يكتشف أبعادًا فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الذى تجاهل فيه الإسلام فى محاضرات فى فلسفة الدين...»[٢١]. واضح فى تعليق الخشت أن فلسفة الدين مع هيقل التى تريد النظر إلى الدين بما هو الدين ليست فى الأخير إلا نظرة ضيقة للدين فى صورته المسيحية فقط. وأن فلسفة الدين أيضًا التى بناها هيقل لا تحقق الغرض من وجودها لأنها بقيت رهين تصور هيقل للمسيحية فقط والكاتب نفسه يفترض أن أفكار هيقل كانت ستتغير لو عرف التوحيد الإسلامى. فأى فلسفة للدين نريد أن نبنى؟ وهل حقا توجد فلسفة للدين؟

لا شك أن العرض التاريخى الذى قدمه الخشت فى كتابه مدخل إلى فلسفة الدين يكشف بوضوح منزلة كانط وهيقل فى ميلاد هذا المجال ووضع منهجه وأركانه وما تبعهما من أبحاث متنوعة وعميقة عند فلاسفة ولاهوتيين مختلفين حاولوا التعامل

مع الدين بما هو دين كما يزعمون ولكن هذا العرض يكشف أن هذه المعالجات رغم قيمتها وتنوعها وصدقها ودقتها تبقى تدور فى فلك واحد ألا وهو فلسفة دين معين باعتباره الدين نفسه وخاصة فلسفة الدين التى تأخذ من المسيحية موضوعًا لها أو من بعض الديانات الأخرى موضوعا لها. وكأنها تثبت أنها فلسفات الأديان وليست فلسفة الدين الذى يبقى طموحا لم يتحقق بعد وربما يستحيل تحققه.

الألوهية فى فلسفة الدين

يؤكد الباحث أن الألوهية هى المسألة الأهم فى الدين «فالله هو الموضوع الرئيس للأديان بعامة باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكنفوشيوسية التى لا تعتقد فى الألوهية»[٢٢] بل ربما الأهم فى فلسفة الدين وقد بينا سابقا كيف أنه ناقش من اعتبر الدين موضوعه المقدس وعارضهم بأن الموضوع الأسمى هو الألوهية ومهما كان الموقف سواء قلنا بالمقدس أو بالألوهية فإن موضوع فلسفة الدين أمر غير متفق عليه وليس واحدًا لأن فلسفة الدين التى تريد أن تنظر إلى الدين بما هو دين لا بد أن تجد الموضوع المشترك فى كل دين ولذلك يمكن اعتبار أن المقدس هو الموضوع المشترك فى الأديان سواء اعتبرنا أن المقدس هو الله فى الأديان القائلة بالألوهية أو أن المقدس شىء آخر فى الأديان التى لا تقوم على مفهوم الألوهية ولعل هذا السبب هو الذى دعا علم الاجتماع إلى جعل المقدس المعبر الحقيقى على الظاهرة الدينية أى أن الظاهرة الدينية تقوم على أساس المقدس والنظر إلى العالم وفق ثنائية المقدس والمدنس. وإذا كان المقدس لا ينفى الألوهية لأنه يمكن أن يكون الله هو المقدس نفسه فإن مفهوم الألوهية قد ينفى مفهوم الدين عن العديد من الأديان الأخرى. فى تحليل الباحث لمفهوم الألوهية فى الأديان يستعمل مصطلحات تحتاج منا وقفة مهمة ألا وهى أديان الشرك التعددية وأديان الشرك التى تميل إلى التوحيد. وأثناء تحليل الباحث لهذه المصطلحات نجده يصنف الأديان وفقها. والسؤال هل هذا التصنيف موضوعى محايد أم لا؟

إن مصطلح التوحيد ومصطلح التعدد مصطلحان وصفيان أحدهما للتعبير عن الإله الواحد والآخر للتعبير عن تعدد الآلهة. أما مصطلح الشرك فهو يعبر عن حكم

يطلق على القائلين بالتعدد بأنهم انحرفوا عن الصواب لأن الصواب هو القول بإله واحد وأن التعدد هو إشراك به. وهذا التعبير وإن كان دقيقا وصحيحا من وجهة نظر المؤمنين بالتوحيد فهو غير صحيح من وجهة نظر القائلين بالتعدد. وإذا كانت فلسفة الدين فلسفة محايدة حقا فكيف يمكن لها التعامل مع هذه المسألة وفق هذا الحكم أو ذاك. لأجل هذا فإن واقعية فلسفة الدين القائمة مغايرة تماما للصورة التى تقدمها عن نفسها. يمكن تأكيد ما ذهبت إليه من لا حيادية فلسفة الدين من جهة وأنها لا تدرس الدين بما هو دين من جهة أخرى بالعودة إلى ما ذهب إليه الدكتور الخشت حين حلل أهم المحطات التى أسست لفلسفة الدين وأعنى بذلك فلسفة كانط وفلسفة هيجل. لقد برهن الخشت من خلال تحليله العميق والدقيق أن تحليل كانط للدين وكذلك تحليل هيقل ليس فى الأخير إلا تحليلا للدين المسيحى وليس للدين بما هو دين. أى إن كانط لما تحدث عن الدين فى حدود العقل لا يعنى الدين بما هو دين وإنما يعنى المسيحية التى حللها وأولها تأويلا عقلانيا ذا بعد أخلاقى وخالف بذلك كل ما يقوله الإيمان المسيحى الذى عرفه تاريخ المسيحية بل إنه عارض أهم مبادئ المسيحية وهو التثليث وأوله على نحو عقلى لأنه لا يرى القول بالتثليث موافقا للعقل والأخلاق. وكذلك الأمر عند هيجل وإن كان على نحو آخر حين أقام تأويلا خاصًا للمسيحية على نحو يوافق فلسفة الروح عنده عنده بحيث جعلنا نرى التثليث على نحو عقلانى مأولا تأويلا جديدا منافيا للنقد الذى قاله فلاسفة الأنوار الذين رفضوا التثليث والتصور الكنسى لله والدين. وكذلك الأمر لما نتابع أعمال هيجل وتحليلاته فى محاضراته عن فلسفة الدين نجده يعرض لنا التطور التاريخى للدين الذى سيعرف اكتماله الحقيقى فى المسيحية مثلما ستعرف الفلسفة تمامها فى فلسفته ودولة العقل والحرية فى دولة بروسيا. إذا كانت فلسفة الدين عند مؤسسيها ليست إلا فلسفة للدين المسيحى. وإذا كانت فلسفة الدين تدرس الدين بما هو دين فهذا يعنى أن الدين الذى تصح عليه كلمة الدين أو أن الدين بما هو دين يصدق على المسيحية فقط فالمسيحية ليست دينًا بل هى الدين.

يؤكد الدكتور الخشت هذا التصور وإن لم يقصده حين خصص بحثا عن الإسلام وبيان منزلة الألوهية فيه. استند فيها إلى آيات القرآن الكريم ليقف على دلالة التوحيد

فيه ومميزاته التى تفصله عن غيره من ديانات التوحيد الأخرى وتوقف على موقف هيجل من الإسلام فى محاضراته وفى فلسفة التاريخ عنده ليؤكد مرة أخرى أن موقف هيجل السلبى والناقص من الإسلام ـ حسب قراءة الخشت ـ تعكس رؤية عنصرية عدائية للإسلام «فهيجل عرض للإسلام فى محاضرات فى فلسفة التاريخ «كأمر هامشى على هامش تطور الحضارة الجرمانية وتجاهل هيجل للإسلام فى فلسفة الدين وعرضه كشيء عرضى هامشى فى فلسفة التاريخ وهذا يعكس روح التعصب الأوربى تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر»[٢٣].

على الرغم من أن فلسفات الدين التى اعتمدها الدكتور الخشت لم تخرج عن سياق المسيحية فإنه مع ذلك بقى مؤيدا لفكرة حياد فلسفة الدين التى تبحث عن الدين بما هو دين ويظهر هذه المرة فى تحليله لظاهرة الوحى والنبوة فى ديانات عديدة بما فى ذلك الديانات القديمة بدأ بالفيدية وما أتى بعدها من ديانات وصولا إلى الديانات الإبراهيمية وقد حاول البرهنة بشكل واضح على وجود ظاهرة الوحى والوسيط فى جميع الأديان مما يؤكد لديه بأن كل دين لا بد أن يحمل كتابا أى وحيا ونبوة؛ يقول الدكتور الخشت: «على هذا النحو نجد أن تأسيس أى دين لا بد أن يتم عبر كتاب مقدس وهذا الكتاب مثل الوحى الإلهى فى شكله المقروء. وهذه سمة تشترك فيها الديانات السابقة التى تمت المقارنة بينها من حيث نظرية كل منها فى الوحى، رغم وجود اختلافات بينها فى طبيعة الوحى»[٢٤]. فهل من هذا الإقرار نفهم أن من شرط الدين أن يكون وحيا ونبوة وكتابا؟ إن أقررنا بهذا فإننا سنضطر إلى إخراج العديد من الأديان التى لا تقر بالوحى والنبوة. أو أن هذا الإقرار يضطرنا إلى إعادة تعريف الدين وفق هذه الخصائص أى إن الدين وحى موجه إلى البشر عبر وسيط يحمل كتابا. وبهذا فإن كل دين لا نجد فيه هذه الخصائص لا يسمى دينا.

لا شك أن التشريع لفلسفة الدين بات عندى غير ممكن حسب التحليل السابق بل إن كل الدلائل التى تؤكدها هى نفسها التى تنفيها. ويزداد الأمر وضوحا عندما يحلل الباحث مسألة العبادات فى الأديان لأن العودة إلى كانط وهيجل مثلت دوما حجة بيّنة على أن هذين الفيلسوفين قدما خدمة للدين من خلال خدمتهما وإن كانت مختلفة بينهما للدين المسيحى. فحديث كانط عن العبادة يربطه دوما بالدين العقلى والغايات

الأخلاقية. ونقده للمؤسسة الكنسية ولعقائدها التاريخية مرتبط دومًا بطبيعة فلسفته النقدية التى تفصل بين عالم الظوهر وعالم الشىء فى ذاته. أى إن ما تقره العقائد المسيحية التاريخية لا يمكن للعقل أن يقبلها ومن ثم وجب تأويلها لتكون قوة على تحقيق الغايات الأخلاقية للدين. وبما أن العقل الإنسان مرتبط بتلك الظواهر فإنه لا يمكن لكانط أن يقبل أى اتصال ممكن ومعقول بين العالمين فالعبادات والدعاء لا تعنى شيئا ولا تفيد شيئا إلا على نحو من التجوز والاتساع المشاعر الذاتية التى تقوى الذات فى طلب الواجب وتحقيق الفضيلة. لقد تعامل الباحث مع الموقف الكانطى تعاملا نقديا عميقا يؤكد من خلاله تهافت التصور الكانطى للعبادة وأنه تصور يتناقض مع طبيعة فلسفة كانط النقدية فكما أننا لا نعرف شيئا عن عالم الشىء فى ذاته فإنه لا يمكن للعقل أن يجزم بأى شىء نحوه فلا يمكن ان ينفى أى قيمة للعبادة التى تصل بين العالمين البشرى والإلهى ولا يمكن أيضًا أن يؤكد ذلك. وقد يكون هذا مجال الإيمان الذى يتجاوز مجال العقل أو لنقل لا يختص به مجال العقل.

ولعل هذا الموقف هو الأقرب لجوهر مبادئ كانط الأولى حين ضيق من مجال الفلسفة ليضع مجالا للدين. وهو الموقف نفسه الذى تبناه الباحث حين حلل موقف الإسلام من العبادة ليرد على مواقف كانط وهيجل وليؤكد على القيمة الفعلية للعبادة فى الإسلام التى لا تتعارض مع القيمة الإبداعية فى شؤون الحياة فالبدعة فى العبادة مرفوضة والإبداع فى الحياة مطلوب. هذه هى خلاصة موقف الدكتور الخشت وهو موقف رصين وعميق يثبت خصوصية الإسلام بما هو نص فعلى وفاعل رغم كل التشوهات التى عرفها فى عالم الممارسة تاريخيا. اعتمادا على ما يبقى بيانه صار لدينا دليل واقعى آخر على أن الذين يسمون بفلاسفة الدين ليسوا إلا فلاسفة الدين الذى يعتقدون فيه والممارسات التأويلية التى يمارسونها لجعل ذلك الدين متوافقا عقلا تذكرنا بجميع الممارسات الفلسفية التى نعرفها فى التاريخ الإسلامى حين أقدم فلاسفة الإسلام على عرض قراءة تأويلية للدين سواء أخذنا تأويل الغزالى له أو تأويل ابن رشد أو تأويل ابن عربى.... أو غيرها. كلها تأويلات لدين معين يرى فيه الفيلسوف الدين الأحق بالنظر والتفكير، بل إن ما قدمه الباحث من تحليل لبيان خصوصية الإسلام الاعتقادية والعملية سواء فى العبادات أو الممارسات والأخلاق

دليل آخر على أن فلسفة الدين الممكنة والوحيدة حسب ما تبين ليست إلا فلسفة دين ما. أى فلسفة الدين المسيحى أو فلسفة دين الإسلام أو فلسفة الديانات القديمة أو غيرها وأنه لا وجود لفلسفة الدين إلا كفكرة لم تعرف تجسيمها بعد.

إذا لم يكن بالإمكان الحديث عن فلسفة للدين بالصورة التى تريدها فلسفة الدين نفسها أى النظر الحيادى للدين بما هو دين فأى فلسفة للدين يمكن أن نؤسس؟

لا يبدو السؤال محيرًا أو ملغزًا لأن الجواب جاهز فعليا إذ يكفى النظر فى فلسفات الدين الموجودة لنقول هناك فلسفة حق للدين ولكنها لا تكون حيادية ولا تتحدث عن الدين بما هو دين وإنما هى فلسفة تريد تأمل العقائد الدينية وممارساتها بشتى أنواعها البدائية والمتقدمة الطبيعية والروحانية والإلهية والقائلة بالتعدد والقائلة بالوحدة، جميعها أدين تجد فى فلسفات الدين ضالتها فتكون موضوعات لها تدرسها بمناهج مختلفة لعل أهمها بروزًا المنهج التاريخى أو فلسفات تاريخ الأديان التى تمكننا من رصد تطور الدين منذ علامات ظهوره الأولى إلى آخر مظاهره وتجلياته ولعل الرصيد الكبير الذى تركه هيجل إنما ينتمى لهذا الصنف من الفلسفات التى تجعل من التاريخ فضاء لتعقل الأحداث وتاريخها. وكما للفلسفة تاريخ فإن للدين تاريخًا أيضًا. إذن يمكن الحديث عن نوعين من فلسفة الدين إما فلسفة لتاريخ الأديان وإما فلسفة لدين مخصوص يكون فى الآن نفسه مرجعًا للنظر فى بقية الأديان الأخرى مثلما نجد ذلك فى محاضرات هيقل فى فلسفة الدين أو فى فلسفة هيجل للتاريخ. أما الحديث عن فلسفة الدين بالمعنى المحايد لم يعد حديثًا ممكنا. ومهما كانت قيمة النتيجة النقدية التى انتهيت إليها من خلال متابعة أعمال الدكتور الخشت فإن أبحاثه تنوعت فى هذا المجال تطرح من من القضايا ما يغنى المكتبة الفلسفية والدينية على حد سواء.

فى هذا السياق يكفينا أن ننظر فى مؤلفات الخشت المتنوعة لخوض غمار تاريخ الأديان أو تحليلها ونقدها فهى مؤلفات جد متنوعة أثارت مسائل دقيقة جدًا لعلّ أهمها إشكالية الألوهية وإشكالية المعقول واللامعقول. وتتجلى أهمية هذه المباحث أولا فى ذاتها لأن مسألة الألوهية كما يصر الخشت هى المسألة الأهم فى الدين وإن كان الكثيرون لا يوافقونه الرأى قائلين بارتباط الدين بالمقدس وليس بالألوهية لأن الألوهية هى فى آخر الأمر ليست إلا تعيينا من تعيينات المقدس. وثانيا فى منهجها الذى يتولى فيها المنهج التاريخى مركز الصدارة.

اعتنى الخشت بمسألة الألوهية بما هى المسألة الأهم فى الدين حسبه مثلما اعتنى بالعقل والعقلانية بما هى مسألة فى المنهج فى فلسفة الدين. وقد تجسمت عنايته فى مؤلفين مهمين أولا كتابه الذى عنونه بـ«المعقول واللامعقول فى الأديان[٢٥]» وثانيا كتابه الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف فى فلسفة برايتمان[٢٦].

لقد تمكن الدكتور الخشت من تقديم قراءة أشمل وأوسع للنموذجين الألمانيين فى فلسفة الدين وأعنى كانط وهيجل، وقد سعى فى قراءته إلى الإحاطة بكلية النسق الفلسفى ليؤكد أن موقف الفيلسوف من قضية الألوهية خصوصًا والدين عموما ليست عرضية وإنما جوهرية. وهو ما تثبته متابعته للإنتاج الفلسفى الكانطى الذى بدأ إنتاجًا علميًا وانتهى إنتاجًا فلسفيًا محكومًا بالإرث العلمى النيوتنى. فما حققته العلوم الفيزيائية فى نموذجها النيوتنى مكن الفلسفة وخاصة مع كانط من النظر الموضوعى للعالم وهو الذى جعل كانط يحمل شعار العقلانية النقدية التى تؤمن بالواقع الموضوعى والتصاق العقل به بعيدا عن مثالية الفلاسفة الهائمين وأوهام اللاهوتيين الذين يقحمون العقل فى مجالات غريبة عنه. وبهذا التصور للعقل والعلم والواقع نفهم الحدود التى وضعها كانط لضبط مجالات العقل الذى لا يكون قادرًا إلا على معرفة عالم الظواهر واستحالة معرفة عالم الشىء فى ذاته. وإذا كان الأمر كذلك فإن حديث كانط عن الله سيكون مختلفًا عن حديث الفلاسفة من جهة وحديث رجال الدين من جهة أخرى. ومع كل ذلك سيبقى كانك متصلًا بالمسيحية كواقع دينى لم يتجاوزه ليبنى كل اجتهاداته التأويلية لما يخضعها للعقل ويبعد عنها كل ما يتناقض مع العقل إلى درجة أننا نخاله يتحدث عن دين آخر غريب غير المسيحية. وهكذا تبدو عقلانية كانط عقلانية نقدية فى كل وجوهها العلمية والفلسفية والدينية والعملية سياسة وأخلاقًا. وهذه العقلانية ستجعل هيجل يقف منها موقفًا معارضًا رغم استفادته الكبيرة منها ليبنى نظامًا عقلانيًا مغايرًا ومغاليا فى مثاليته يوحد بين العقلى والواقعى أى تجاوز كل ما رفضه كانط فى عقلانيته النقدية وهو السبب الذى جعل الخشت يصفها بالعقلانية المنحازة التى ترى فى المسيحية الديانة الأكمل المعبرة عن روح الدين وعن الروح المطلق ذاته. واعتبر الخشت أنها عقلانية منحازة لأنها انحازت فعليا وتناست الدين الأخير الذى ظهر بعدها أى الإسلام. وهو نسيان أو تناس أو تغافل عن دين ملء العالم وقتها ولم يعن لهيجل إلا فى بضعة مواقع نادرة

لا تليق بفيلسوف وضع فلسفة للتاريخ وفلسفة للدين ولم يجعل للإسلام ولا للفكر الإسلامى المساحة الموضوعية اللائقة به. إنها عقلانية منحازة حتمًا.

خاتمة

من البيّن الآن ونحن فى خاتمة هذا البحث الموجز أن هناك نقاطًا مهمة تتعلق بفلسفة الدين عموما وتحليل الدكتور الخشت لها. فمن خلال النظر فى أفكار الباحث وتحليله لها تبيّن أن فلسفة الدين مجال لا يزال يبحث عن أرض صلبة يقوم عليها لأن كل تاريخ فلسفة الدين منذ كانط وهيجل يؤكد بصور متعددة أن المجال لا يزال هشا وأن التجربة الفعلية التى مارسها الفلاسفة لم تكن ناجحة إلا فى أمر واحد وهو أن هناك لكل دين فلسفته يمكن بناؤها ولكن لا يوجد فلسفة للدين حسب المواصفات التى تعلنها هى عن نفسها.

هذا من جهة ومن جهة أخرى لا توجد إلى حد الآن كتابة مقنعة لفلسفة الدين الإسلامى تضاهى ما كتبه كانط وهيجل عن المسيحية. أو ما كتبه هيوم فى نقد المسألة الدينية. ومع ذلك أرى أن فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أرضًا خصبة لاستئناف التفكير فى الدين على نحو جديد خاصة وأن واقعنا الإسلامى المعاصر يمر بفترة عصيبة جدًّا بين منكر للدين وعابث به بلا حجة ولا تعقل ومتعصب متحجر جعل من نفسه قنبلة موقوتة تنتهك كرامة الإنسان وحق الحياة، وبين هذين توجد جماعات بعضها يصنف نفسه من الدعاة الذين يرجعون الناس إلى حياة الصحراء الأولى وبعضها يصنف نفسه بالإسلام السياسى لا يرى فى الإسلام إلى دولة وقوة حكم تقصى المخالف... وغير هؤلاء كثير.

إن النظر إلى الإسلام من جهة فلسفة الدين يمكن أن يساعدنا على بناء تصور فلسفى مكتوب بلغة إنسانية تجسم غاية الرسالة فعلا أى الرحمة وتصل إلى الإنسانية جمعاء العالمين. ولا يمكن أن نحدث الناس كافة حديث الرحمة ونحن نتحدث بلسان إقليمى وجهوى خاص بالمسلمين إن لم نقل بفئة منهم فقط. إن فلسفة الدين يمكن أن تمنحنا الإطار خاصة المنهج واللغة التى يمكن من خلالها بناء تصور جديد للدين موضوعه الإنسان وغايته الإنسان لأن الدين غايته الإنسان دون سواه. ومتى اتضحت هذه الفكرة لدى المشتغلين بفلسفة الدين سيتوقف حديث الوعظ ويعلن العقل عند المسلمين يقظته من جديد.

الهوامش

(١) د. محمد عثمان الخشت. مدخل إلى فلسفة الدين. المقدمة.

(٢) المصدر نفسه. المقدمة.

(٣) عثمان الخشت. مدخل إلى فلسفة الدين ص. ١٢

(٤) المصدر نفسه ص:١٢. راجع هنا ابن سلام، غريب الحديث ج٣ ص ١٣٦

(٥) نفس المصدر صفحة ١٤. مع العودة إلى كتاب المناوى، التوقيف على مهمات التعريف. ص ٣٤٤.

(٦) نفس المصدر ص. ١٥. والتعريف أخذه الكاتب عن دوكايم، الصور الولية للحياة الدينية ص ٦٥. وعن لالند معجم لالاند الفلسفى التقنى ج٣ ص ١٢٠٦.

(٧) أريك فروم. التحليل النفسى والدين، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٧ ص ٢٥.

(٨) الخشت مدخل إلى فلسفة الدين ص. ٣٧.

(٩) المصدر نفسه ص ٣٥

(١٠) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١١) المصدر نفسه ص ٣٧.

(١٢) المصدر نفسه ص. ٣٧.

(١٣) المصدر نفسه ص ٣٨.

(١٤) المصدر نفسه ص ٣٩. راجع كانط النسخة الإنجليزية. KANT. Religion within the limits of Reason Alone. Pp. 100-2.

(١٥) المصدر نفسه والصفحة نفسها والامر نفسه لكتاب كانك ومن نفس الصفحة.

(١٦) المصدر نفسه ص ٤٠. راجع ابن خلدون المقدمة. تحقيق د. على عبد الواحد وافى. القاهرة دار نهضة مصر ١٩٧٩ ج٢ ص ٥١٦.

(١٧) المصدر نفسه ص ٤٢.

(١٨) الخشت مدخل إلى فلسفة الدين ص ٤٤.

(١٩) المصدر نفسه ص ٤٦. راجع كتاب Hegel. Lectures on the Philosophy of Religion. Pp. 78-9.

(٢٠) المصدر نفسه ص ٤٩. راجع فى السياق نفسه ما يذكره هيجل نفسه فى: Hegel. Lectures on the Philosophy of Religion. Pp 485 ff...

(٢١) المصدر نفسه ص ٥٠.

(٢٢) المصدر نفسه ص ٥٩.

(٢٣) المصدر نفسه ص ٧٩.

(٢٤) المصدر نفسه ص ٩٤.

(٢٥) الخشت. المعقول واللامعقول فى الأديان: فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٦.

(٢٦) الخشت الإله والإنسان: إشكالية التشابه والاختلاف فى فلسفة برايتمان. دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠٠٧.

مكانة التراث فى تجديد الخطاب الدينى
بين إزاحة محمد الخشت واستئناف أبى يعرب المرزوقى

أ.د. نبيل عبابسية(*)

مع بداية الألفية الجديدة وأحداث الحادى عشر من سبتمبر، نشأ توجه فى الفكر الإسلامى ميزته العامة النقد الجريء للدين والموروث الذى يحيط به، وإن كان هذا النقد ليس بجديد لكن حدته هو ما يميزه حاليا، وقد غذى سياسيا على المستوى الدولى والمحلى، بسبب ما يدعى بالحرب على الإرهاب والتطرف، فأصبح بذلك الإسلام موضوعا مهمًّا فى الدراسات الدينية والفكرية فى الجامعات والمراكز البحثية، من باب فهم أصول العنف والتطرف فى الموروث الاسلامى، وقد تراوحت المواقف من التراث بين مطالب بتجاوزه لملامسة النصوص المقدسة فى نقائها الأول وفهم التاريخ الحقيقى للنبوة لإعادة إنتاج مفاهيم جديدة تناسب عصرنا، ومع أنه **يتجاوز التراث كمقدس، لكنه يوظفه كمجرد أداة من أدوات التحليل، كالفيلسوف محمد عثمان الخشت الذى يرفض تجديد الخطاب القديم ويدعو إلى خطاب جديد**(١)، وبين مطالب بالاستثمار فيه والانطلاق منه كالفيلسوف أبو يعرب المرزوقى(٢). ويجمع بين المفكرين استخدام فلسفة الدين كمدخل لهذا التجديد، ويفرق بينهما أهمية الاجتهادات السابقة والاستثمار فيها، وعقلانية الخشت النقدية وأيديولوجية المرزوقى المحركة. وإذا سلمنا أن الخطاب الدينى بحاجة ملحة للتجديد، فهل هذا يعنى بالضرورة القطيعة مع التراث بزخمه الشديد وتجاهل التراكم المعرفى؟ وبالمقابل ألم يخفى هذا التراكم المتأثر بسيرورة التاريخ والسياسة جوهر الاسلام وحقيقته؟

١ ـ فلسفة الدين أداة التجديد

الموقف من التراث يعد معيارًا لتصنيف المفكر فبقدر تمسكه به فهو أصلانى(٣)،

(*) أستاذ جامعى بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة عباس لغرور ـ خنشلة ـ الجزائر.

وبقدر تفلته منه فهو حداثى علمانى، أما الخشت والمرزوقى فهما يتبنيان الفكرة الإسلامية كمنطلق لفكرهما، فالمرزوقى يعتبر الإسلام دين الفطرة يحرر الإنسان من أى سلطان روحى فيهدم بذلك كل وساطة ممكنة بين الله والإنسان، ويحرره من كل طغيان مادى فيصبح الإنسان سيد نفسه، لهذا فالإسلام قد تمثل فى النبى الإنسان الكامل، وهو ما يجعله النموذج الذى يسعى المؤمن لمطابقته، وجملة القيم التى يقدمها الإسلام هى نموذج كونى قادر على جلب الرخاء والسعادة للإنسانية.

وهذا الدور الميتاتاريخى هو ما يجعل على المسلمين السعى الدائم لمطابقة واقعهم مع هذه القيم، وليس تغييرها لمطابقة الواقع، وهذا ليس بدعًا من القول فقد سبق المرزوقى لذلك فلاسفة الإسلام وعلماؤه، لكن الفهم الأعمق لهذه الحقائق فى التاريخ الإسلامى كان على يد ابن تيمية وابن خلدون ـ بحسب المرزوقى ـ اللذين أحدثا ثورة فى النظر وثورة فى العمل، لكن هاتين الثورتين لم تكتملا ويتمثل جوهر التجديد الدينى فى إكمال هاتين الثورتين، باستخدام فلسفة الدين فى النظر، وفلسفة التاريخ فى العمل.

لكن هذا الاستدعاء للتراث لحل مشكلات الحاضر يمثل نقطة الضعف فى فكر المرزوقى حسب منتقديه، فعلى حرب مثلا يرى أن المرزوقى حمل نصوص ابن خلدون وابن تيمية ما لا تحتمل، باستجلاب حلولهم لمشاكلنا، بحجة أنهم قد كفونا مشقة التفكير، ويدعو المرزوقى إلى الاستفادة من نصوص هؤلاء بالتأسيس عليها والانطلاق منها، يقول: «لهذا فنحن إذ نستعيد ابن خلدون اليوم، إنما نعود إلى عمله الفكرى، كحقل للدرس والتنقيب، لإثارة أسئلة جديدة حول واقعنا الاجتماعى، أو لاستنبات أفكار يتجدد بها الدرس فى مجال الاجتماعيات، بقدر ما نبتكر مفاهيم جديدة حول الدولة والسلطة أو حول المجتمع والحضارة»[٤].

مع أننا نرى أن المرزوقى لم يجاوز ذلك، لكن هناك فريقا آخر يدعو إلى تجاوز كل هذا التراث الذى تراكم حول الإسلام كمحمد عثمان الخشت، الذى يرفض قبول التراث كمقدس كما يرفض اعتباره مصدرًا ملزمًا فى فهم الإسلام الأول (القرآن والسنة الصحيحة)، لكنه فى الوقت نفسه لا يهين التراث، ويعتبره علما بشريا قابلا للمراجعة، يُؤخذ منه ويُرد.

فالخشت يرى أن النص المقدس متاح للنظر والتدبر وهو الحافظ للقرآن، وأن المفاهيم السابقة عليه وللسنة الصحيحة كانت قراءات لزمانها وظروفها، واليوم تغيرت الأزمنة وصار لزامًا على الدين معالجة المشكلات الآنية التى تعد التفسيرات السابقة له أحد أهم المسببات الأساسية لها، وهنا تبرز أهمية فلسفة الدين، يقول الخشت: «ويكمن جزء من أهمية فلسفة الدين لحل مشاكل التطرف والتكفير والتفرق فى عصرنا، فى كونها تبحث عن «جوهر الدين» و«مقاصده الكلية»، و«المناطق المشتركة» التى تجمع ولا تفرق، والتى تحسّن علاقاتنا بأنفسنا وبديننا، وتحسّن علاقتنا بالله والعالم، وتحسّن علاقتنا بأمتنا ووطننا»(٥).

وربما يلتقى الخشت والمرزوقى فى ضرورة إزالة الحائل بين الانسان والله، بين العقل والنص، ووسيلته فى ذلك فلسفة الدين التى لا يجب أن تلعب دور علم الكلام سواء القديم أم الجديد، فهو يدعو إلى إخراج هذا العلم من جدران المدرجات الجامعية إلى الرأى العام، «فإذا كان الغزالى يرى «إلجام العوام عن علم الكلام»، فإن الخشت يرى أن فلسفة الدين يجب أن تشيع بين الناس، فهى ليست علمًا مضنونًا به على غير أهله، بل هى علم للجميع، وإذا لم تصل مفاهيمها إلى الناس فلن يتغير الخطاب الدينى. وربما يكون من الصواب الآن تحويل علوم الخواص إلى الرأى العام، أملًا فى تغيير طرق التفكير فى الدين، وتطوير لغة الخطاب ومفاهيمه، ولو على المستوى البعيد»(٦).

تندرج جهود الخشت ضمن إطار عام يعلى من قيمة العقل النقدى ومركزية الإنسان، فهو بذلك يتجاوز ثنائيات تراثية من قبيل العقل والنقل، الدين والفلسفة، وهذا بهدف «إعادة التفكير العقلانى الحر فى الدين من حيث هو دين، وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الدينى. ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسة للخروج من دائرة التفكير الأسطورى فى طبيعة العلاقة مع المطلق، وحلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد، ومن الاتباع إلى الاستقلال، ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار، سعيا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة»(٧)، لكن هذا التجاوز الذى ينادى به الخشت، يجلب معه كمًّا من التساؤلات ليس من السهل الإجابة عنها.

فكيف يمكن حذف اجتهادات الأجيال الأولى من المسلمين وهم أقرب عهدًا

للرسالة وأفهم للغة التى نزلت بها؟، وإذا سلمنا بذلك فما الشروط اللازمة للنظر فى النصوص المقدسة؟، وكيف يمكن تطبيق مناهج فلسفة اللغة المعاصرة التى تفترض فى كل نص أنه تاريخى، على نصوص تعتبر مقدسة عند المسلمين؟، وإذا نزعت القداسة عن هذه النصوص ماذا بقى من الدين؟، وإذا كان مصدر الدين مفارقًا للإنسان عن أية عقلانية ممكنة يحدثنا الخشت؟، وأيضًا هل يمكن فعلًا إنزال فلسفة الدين بعمقها وتعقيدها إلى الفضاء العام؟ وغيرها من المشكلات ليست يسيرة الحل، هذا ما يجعل الأطروحات التى يقدمها الخشت تحتاج كثيرًا من التأمل.

٢ـ محمد الخشت وفكر إسلامى جديد

يبنى الخشت فهمه لأزمة الفكر الإسلامى وضـرورة تأسيس خطاب دينى جديد، على ضرورة الفصل بين المقدس والإنسانى، أى بين الإسلام واجتهادات المسلمين، ويرى فى هذا الفصل بداية الطريق للنقد والتفكيك، بغية بناء براديغم إسلامى جديد، يناسب اللحظة التاريخية فالنقد «غير العادل الذى يوجهه المؤكدون على الطابع التاريخى للدين، والذين يركزون ـ من وجهة نظرى ـ على رؤية الجزئى والسلبى والمؤقت فيما يدخل الفكر الدينى نتيجة الظروف التاريخية؛ ونتيجة الجهل والسطحية، دون أى تمييز بين الدين من جانب والفكر الدينى من جانب آخر، ودون أى تمييز بين الإسلام فى نقائه الأول وبين المسلمين فى ممارساتهم التاريخية التى تصيب وتخطئ»[٨] وهو بهذا يبتعد عن القول بتاريخية الدين الإسلامى ونصوصه المقدسة.

كما يظهر عند الخشت ذلك التمييز المصاحب لمن يلامسون هذه المسائل لفرط الحساسية منها، فهو من جهة ينقد الماديين مثلا برفضهم للدين جملة بدعوى أنه جزئى ومؤقت مؤكدًا على وجود ما هو كلى فى الإسلام، ومن جهة أخرى يقبل إسقاط نقدهم على الفكر الدينى مع أنهم لا يفصلون بين الدين وفكره، يقول: «يتجاهل الماديون حقيقة أن التاريخ الدينى لا يقدم على الدوام ما هو جزئى ومؤقت ومرحلى، وإنما يقدم كذلك ما هو ذو طابع كلى وإيجابى ودائم. ولكن هذا لا يعنى أنهم لم يكونوا مُحقين فى نقدهم لأتباع الدين عندما حوّلوا «فهمهم» للدين الأصلى

إلى حقائق نهائية ومؤسسة وكهنوت يركز على الطقوس والمظاهر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلى والسلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى والإنسانى»[٩] وهذا الحكم ربما يصح على جزء من عامة الناس لكنه ليس بالضرورة صحيحًا دائمًا، خصوصًا عند إسقاطه على علماء المسلمين.

ويحتج الخشت على موقفه بفهمه للسنة النبوية الداعية لنبذ البدعة وهى الزيادة فى الدين، ويرى أن محمدًا ﷺ كان يدرك خطر تحول الدين عن أصله إلى شكليات، «ويخشى من «البدع» التى تُفقد الدين جوهره وتتحول فيه الوسائل إلى غايات (...) ولذا فإنه فى الوقت الذى حذر فيه من الأولى، دعا إلى تجديد فهم المسلمين للدين فى جانبه المتعلق بالحياة، بغية تخليص فهم الدين من العنصر التاريخى ذى الطابع المؤقت الجزئى والعرَضى، والتدبر والتنقيب لاكتشاف ما هو دائم وكلى وجوهرى»[١٠] وهذا فى حقيقته تأويل جديد يُضم إلى غيره من التأويلات للسنة، ومع ذلك يرى فيها الخشت الوجه الصحيح لها لأنها توافق موقفه المبدئى.

هو يحاول أن ينفى قداسة التراث فى مواضع، ثم يعلى من قيمة جوانب منه مرة أخرى؛ يقول: «ولذلك فإن المفسرين الأوائل عددوا المعانى للآية الواحدة واللفظ الواحد، ليس فقط فى نطاق التفسير العقلى أو التفسير بالدراية، بل أيضًا فى نطاق التفسير بالمأثور عند السلف القائم على تعددية مدهشة لا يفهمها بعض أهل الجمود فى عصرنا»[١١]. فهو ينسب الجمود لبعض المتشددين فى عصرنا الحالى ثم ينفيه عن فريق من العصور السابقة، وقبل ذلك ينفى قداسة التراث جملة واحدة داعيًا لتجاوزه والرجوع إلى الإسلام الأول (النص المقدس فى حالته الأولى) كما بينا سابقا.

ويرسم الخشت واقع المسلمين من خلال علاقتهم بالدين، فهى علاقة ضعيفة مرتبطة بفهم مغلوط له، بسبب الخلل فى طرق التفكير المعتمدة على تلقين المعارف بدل البحث عنها سواء كان ذلك مرتبطًا بالتعليم فى المجتمعات المسلمة أم من الذين يقلدون الغرب «إن تجديد الخطاب الدينى يجرنا إلى مجموعة من الإشكاليات الحقيقية التى تتعلق بواقع المسلمين اليوم وعلاقتهم بالإسلام الحقيقى؛ وهى علاقة تقوم على فهم هش ومزيف، ولذلك ازدادت الفجوة بين المسلمين والإسلام. وهذه

الفجوة، لا تسأل عنها فقط الظروف التاريخية والاجتماعية، إنما يُسأل عنها أيضًا «الخلل فى طرق التفكير» وهو خلل جاء نتيجة التعليم القائم على الحفظ والتلقين لا الفهم والتدبر، والمصيبة أن من يحاول الفهم لا يُعمل عقله، وإنما يستعير فهم الأقدمين أو يستورد فهم الغرب!»(١٢) فالصورة المشوهة للإسلام التى استقرت فى عقل المسلم تعمل كحائل بينه وبين حاضرهم.

وقد تولدت هذه النسخة المشوهة من إشكالية مفادها «لماذا يحصر المسلمون أنفسهم فى جانب ضيق: نصف الجسد الأسفل، الجنس، الزوجات، الطقوس.. بينما رؤية الإسلام أوسع من ذلك بكثير: الكون، الإنسانية، الحضارة، التاريخ، العدالة الاجتماعية، الإنصاف»(١٣). يدفعنا الخشت هنا إلى التساؤل عن مدى صدق هذه المصادرة التى وضعنا فيها، فهل فعلا تحول الإسلام إلى كلام عن الجنس وطقوس العبادات والجن والسحر، ونحن نرصد اليوم الانتشار الكبير للدعوة للرجوع للدين الصحيح، ألم يُنقد الكثير من البدع، التى التصقت بالإسلام، ألم تنبنِ كل دعاوى الإصلاح الدينى منذ مئتى سنة، على ترك هذا الجانب والاشتغال بالعمل والسعى وراء الحضارة فى نموذجها الغربى الذى كثيرًا ما اعتبر نموذجًا كونيًا، ورغم ذلك زاد تخلف المسلمين وضعفهم.

ويستمر الخشت فى تحميل المسلمين مغبة وصفهم بالإرهاب والتخلف، بسبب عجزهم عن تقديم مشروع حضارى يعيدهم لشهود التاريخ والتأثير فيه بدل من أن يكونوا الحلقة الأضعف، وتجاوز الواقع المرير الذى ينظر فيه العالم إلى الإسلام كأيديولوجية للإرهاب! والمسؤول عن ذلك ليس قصور النظرة الغربية فقط التى تخلط بين جماعات الإرهاب والإسلام، بل المسؤول عن ذلك أيضًا المسلمون بقصورهم وضعفهم وعصبيتهم وتخلفهم عن تقديم مشروع علمى وحضارى متمدن يواكب العصر. إن آلاف الخطب العنترية وآلاف العمليات الإرهابية لن تحل أية إشكالية من الإشكاليات السابقة، بل سوف تزيدها تعقيدًا، وهذا ما برهنت عليه المائتا عام الأخيرة(١٤).

ولا يقصر الخشت أسباب النظرة السلبية للإسلام على أفعال المسلمين، وإنما يجعل من نظرة الغرب المغلوطة للإسلام السبب الثانى لذلك، فالخطاب الغربى

يغلب عليه اتهام الإسلام جزافًا ودون برهان حاسم «إما بضعف البعد الروحى، أو بالتخلف الدينى المناهض لحركة العلم، أو بالإرهاب! وقد جاء الحكم الأول نتيجة «المقارنة المعكوسة» بالمسيحية؛ حيث لا ينظر للإسلام وفق جدليته الخاصة، بل كانعكاس مقلوب لتاريخ المسيحية. فإذا كانت المسيحية رهبانية روحية، فإن الإسلام حسى مادي. وهكذا جاء الحكم على الإسلام بنقص الروحانية نتيجة عملية قلب عكسية. فى حين جاء الحكم على الإسلام بالتخلف الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى نتيجة «قياس المثل»، فإذا كانت المسيحية قد أعاقت حركة العلم فى أوربا، فإن الإسلام كذلك قد أعاق حركة العلم فى الشرق! وهذا بالطبع موقف الاستشراق العلمانى المناهض للكهنوت، لكن يوجد موقف آخر اتخذه الاستشراق التبشيرى الذى قرن بين تقدم أوربا والدين المسيحى من ناحية، وبين تأخر الشرق والدين الإسلامى من ناحية أخرى! بينما جاء الحكم على الإسلام بالإرهاب، نتيجة «الخلط» بين الإسلام كدين خالص وعقول قطاع من المسلمين»[١٥].

٣- الخشت وتصحيح النظرة للعالم فى المخيال الإسلامى

تنبنى العلاقات الإنسانية من خلال نظرة الإنسان لذاته وللآخر، ويحكم كل هذا طريقة فهمه للكون، فالإجابة عن السؤال الأنطولوجى تحدد شكل الحياة التى يصبو الإنسان لعيشها، فعند المسلمين نجد هذه الإجابات يقدمها الدين فيحدد بذلك نظرتهم للعالم، هذا ما يجعل كل تشوه أو انحراف فى فهم الإسلام يشكل خطرا على تفاعل المسلمين مع واقعهم، وغيرهم ممن يعتنق معتقدا آخر بل حتى مع من يشاركونهم المعتقد نفسه، وهو العامل الذى يجعله الخشت حاسمًا فى فهم أسباب تخلفهم، «أقول رؤية العالم هى الإطار العام الذى نفهم به كل ما يحيط بنا: الكون، الحياة، الناس، مستويات الوجود، الثقافات العالمية، بل هى الإطار الذى نفهم به أنفسنا أيضًا؛ لأن رؤية العالم هى المجموعة الأساسية من التصورات الافتراضية عن العالم وتتضمن فى داخلها كتلة المعتقدات الكلية التى يحيا بها الإنسان، وفى ضوئها يضع الوعى الجمعى للناس علاقاتهم مع العالم، ونجد لها انعكاسات واضحة على الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية»[١٦].

يرى الخشت أن المسلمين غلبت عليهم النزعة الغيبية لتفسير الوجود وفهمه، وهو ما يسميه النظرة السحرية اللاهوتية، فالمسلم يجعل من القوى الغيبية هى المسيطرة على مصيره كالجن والعفاريت والسحر، فبدل تفسير الكون والطبيعة وفقًا للمنظور العلمى الذى يقوم على التجريب والملاحظة، ورصد العلاقات السببية، لمزيد من الفهم بغية السيطرة عليها، فالمسلم لا يجب أن يفسر مرضه مثلا بالمس والسحر، وإنما عليه البحث عن الأسباب والعلاج، وهو جوهر الإسلام الصحيح، يقول منتقدا: «إن الرؤية السحرية تقوم على رؤية العالم محكومًا بالسحر والسحرة والجن والعفاريت والأشباح والأعمال السفلية تارةً، والتدخلات الغيبية الخارقة تارةً أخرى. أما قوانين الطبيعة فهى شىء طارئ وثانوى، والعلوم الرياضية والطبيعية من النوافل فى التعامل مع الكون، وأيضًا العلوم الإنسانية والاجتماعية هى آخر شىء يمكن اللجوء إليه لحل مشاكل المجتمع أو الفرد (...) أما الإسلام الأول فينص على أن كل شىء فى الكون خاضع لقانون السببية Principle of Causality، وهو المبدأ الذى يقرر أن لكل ظاهرة سببًا، وأن لا شىء يحدث من لا شىء، وكل ما يظهر للوجود فلوجوده علة، وأن الأسباب تتبعها النتائج المترتبة عليها. والسببية من مبادئ الطبيعة، وأيضًا من مبادئ الفكر، وهى مبدأ قرآنى راسخ»[١٧] وهنا يفصح الخشت عن موقف حداثى عقلانى يقول بالعلم والتجربة.

وهذا الموقف يدفع فكر الخشت نحو مواجهة قديمة متجددة، بين العقل والنقل والعلم والدين، والفلسفة والدين ونقد الحداثة والعلم، فالغزالى قديما نقد مبدأ السببية فى حتميته، كما أن ما بعد الحداثة جعلت من القانون الطبيعى الذى ترتكز عليه الحداثة موضع ريبة وشك، يقول جلين تيندر: «إن مفهوم الطبيعة يرتكز على أقوى الأفكار وأكثرها متانة فى تاريخ الفكر الأخلاقى والسياسى الغربى بأكمله ـ القانون الطبيعى تلك الفكرة التى لوحظت من قبل ذلك، بأن العلاقات البشرية تخضع لقانون يمكن أن يدركه العقل ولا يتأثر بالتغيير التاريخى، ولقد تتغير الأوقات والعادات، ولكن المبادئ التى تحكم العلاقات البشرية تبقى كما هى، وبعض نظمنا الاجتماعية الأكثر حضارة، كالحريات الشخصية، والحكومة الديمقراطية، والقانون والمنظمات الدولية، يمكن تتبع أثرها إلى هذه الفكرة. وإذا سحب هذا العرق الخشبى الواحد فى بنيان حضارتنا، فقد نجد أنفسنا فجأة نقف وسط أطلال»[١٨].

والظاهر أن الخشت يريد تجاوز هذا النزاع النظرى العقيم، فهو يريد من العقل المسلم تغيير آلياته بشكل جذرى. فالمسألة هنا لا تتعلق فقط بالعلم وطرق إنتاجه، بل تتعلق بضرورة تغيير طرق تفكير الناس العادية فى الحياة اليومية وفى العمل والمجتمع والسياسة، ومن ثم يجب فض الانفصام بين العلم الذى يُدرس فى الكتب وطرق تفكير رجل الشارع والمشتغل بالدين أو الإعلام أو غيره من منابر الرأى والتعليم والثقافة[١٩]، أى رفع مستوى الوعى العام والوثوق فى قدرة العقل المسلم على إنتاج المعرفة خصوصا مع زوال قيود التفسير المشوه للإسلام.

٤ـ الخشت وإفساح المجال بين الإنسان وربه

يربط الخشت بين تغيير رؤية المسلمين للعالم، وفق نظرة سحرية لاهوتية، بهدم اللاهوت فى الإسلام، والاستغناء عن الوسطاء بين الإنسان والله وبين الإنسان وعقله، فنزع تلك الوصاية عن العقول شرط أساسى فى أية عملية بناء حضارى أو تجديد للخطاب الدينى، «إن «الرؤية اللاهوتية غير العلمية للعالم» تجد أقوى زخم لها فى التقليد والاتّباع الأعمى، وفى زعم امتلاك الحقيقة المطلقة فى الدين والفقه والتفسير والسياسة. وسبب أصيل من أسباب حالة التراجع العامة، والتطرف الدينى والسياسى يكمن فى هذه الرؤية المحكومة بالتقليد والتبعية المطلقة ـ دون عقل نقدى ـ لبعض العلماء أو الدعاة، والطاعة العمياء لقادة الجماعات، والحفظ دون العقل، دون تحمل مسئولية التعامل المباشر مع القرآن والسنة الصحيحة. وذلك فى حالة غريبة من مخالفة التعاليم القرآنية الواضحة، وتوجيهات النبى الحاسمة التى ترفض التقليد واتباع ما سوى الله ورسوله»[٢٠].

ويقوم الخشت بعملية إسقاط لهذه الوصاية على المجال السياسى، ففى التفكير السياسى القائم على الرؤية السحرية اللاهوتية يكون الإنسان الفرد منسحقًا أمام المتحدث باسم الله على الأرض! إن التفكير الدينى الأسطورى يضع «وسطاء» يشغلون المسافة الكائنة بين الإنسان والله، والتفكير السياسى الأسطورى يضع «وسطاء من نوع آخر» بين الإنسان والحق العملى[٢١]، هذا الحق الذى يسلبه منه الزعيم الطاغية أو التيار أو الأمير أو المرشد أو رئيس الحزب، فيصبح تابعًا لآراء وأهواء الآخرين دون نقد وتمحيص.

والإسلام فى صورته الأولى كما يرى الخشت، قطع الطريق أمام هذه الوساطة فكل ناظر فى الدين مجتهد يخطأ ويصيب وكذلك الرأى السياسى فهو يخطئ ويصيب، فلا قداسة لرأى فى كلا المجالين وقد كان الصحابة يراجعون بعضهم فى كلا المجالين، يقول: «نرى الإسلام الأول لا يعطى أى مجال للوسطاء؛ فالعلاقة مباشرة بين «المتناهى» و«اللامتناهى»، أو بين الإنسان والله، ولا مجال لسلطة ساحر أو عفريت أو ولى أو رجل دين أو مرشد، ولا وجود لوسيط سياسى يحدد معالم الحق والباطل ويحدد الصواب والخطأ، ولا مجال للاتباع الأعمى؛ والحق يعرف بتطابقه مع الكتاب والواقع الخارجى المتعين، ولا وجود للمتحدثين باسم الله على الأرض، وكل البشر يصيبون ويخطئون»(٢٢). لكن من وجهة نظرى تظل هذه النظرة مثالية إذ كيف يمكن أن يستقيم مجتمع ما دون قيادات دينية وسياسية توضح وتحرك، وتقود الفكر الدينى والعمل السياسى، إذ لا يمكن أن يكون الجميع فقهاء ولا زعماء، وقد خص الله فى القرآن {هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (سورة آل عمران ٧).

يرى الخشت أن البديل عن هذه الوساطة هو تحرير العقل المسلم من أوهامه السحرية الغيبية. إذ لا يمكن أن نستعيد فى عصرنا «عصا موسى»، لكن يمكن أن نستعيد الإسلام الأول، والعلم الحديث، والوطنية، ووحدة الصف، والأخذ بالأسباب، والتخطيط الاستراتيجى، والعمل الجاد(٢٣)، وهى عوامل تطابق منطلقات الحضارة التى يعتبرها الخشت كونية، ومثالية لنتأسى بها.

فالإسلام الأول جاء على عكس كل الديانات السابقة بل هو إصلاح لها بنفى الكهنوت والوساطة، وهى الرؤية التى غابت عن المسلمين فى عصور الانحطاط، «وتلك الرؤية للعالم عندما أثرت فى أوربا فى نهاية العصور الوسطى صنعت الإصلاح الدينى على يد مارتن لوثر، الذى رفض الوساطة بين الإنسان والله، ورفض التفسيرات المغلقة الثابتة المتحجرة التى قدمها الكهنوت للكتاب والكون. ومن هنا كانت نقطة انطلاق أوربا نحو عالم جديد انكسرت فيه الرؤية السحرية اللاهوتية

للعالم، وبدأت رويدًا رويدًا تشكل لنفسها رؤية جديدة للعالم»[٢٤]، وهنا يقع الخشت فيما يراه نقاد الحداثة الغربية من المسلمين، خطأ منهجيا بالتسوية بين المسيحية والإسلام، من منطلق جنسهما كونهما دينًا، بينما الفروق بينهما واضحة تجعل من هذا الإسقاط موضع نظر[٢٥].

٥- الخشت ورؤية جديدة لمفهوم الدين من حيث هو دين

يجعل الخشت من تجاوز المعنى الضيق للدين فى كونه تحقيق مجموعة من الطقوس منفصلة عن الجانب الاخلاقى، أو كونه مجرد عمل قلبى منفصل عن الواقع، أو جعله وسيلة للقتل والإكراه فى المعتقد، أو جعله وسيلة للاسترزاق كالدعاة وغيرهم، وخلاصة القول كل من يجعل من الدين وسيلة لغاية غير التى دعا لها، فتجديد الخطاب الدينى بالمعنى الذى يريده الخشت، هو أن «يتغير فهم المسلمين للدين، وهنا سوف نكتشف أن تجديد «مفهوم الدين» ليس تجديدًا بقدر ما هو عودة إلى المعنى الأصلى للدين قبل أن يتلون بثقافات بدائية وعقول مغلقة ونفوس مخادعة وجماعات تطلب السلطة بالدين وترفع المصاحف على السيوف لحسم صراع الكراسى والنفوذ والغنائم»[٢٦] فهو لا يريد إيجاد إسلام جديد وإنما فقط إظهار الإسلام الأول فى نقائه بعيدًا عن تفسيرات الشراح البشرية.

للوصول للشكل الأول للإسلام يستخدم الخشت المناهج الفلسفية الحديثة فى اللغة والنفس والمجتمع، وهو بذلك يستعين بمخرجات فلسفة الدين الغربية، بغية تجديد «مفهوم الدين» إذ يكون بالرجوع إلى المعنى الأصلى للدين من خلال ثلاث خطوات:

١ ـ تحليل فلسفى لمفهوم الدين فى علوم اللغة والنفس والاجتماع.

٢ ـ تاريخ علاقة الفلسفة بالدين.

٣ ـ تحديد مفهوم الدين فى النص الدينى ذاته.

سنكتفى هنا بعرض المعنى اللغوى للدين فى نسق الخشت، فأول المعانى التى يحيل إليها الدين هى العادة، «وربما اعتُبر الدين عادة؛ لأنه عندما يتغلغل فى حياة الناس يصبح عادة؛ والمطلوب هو تغيير تلك العادات بكشفها وفضحها وكيف أنها

ليست دينًا، بل مجرد عادات اجتماعية موروثة. ثم تكوين عادات تصبح سلوكًا للتقدم والبناء وليس للاستهلاك اليومى أو التوظيف الأيديولوجى، وفى الوقت نفسه استعادة الدين ليصبح هو العادة»(٢٧) وهنا يشير الخشت لذلك الخلط الناتج عن توالى الأزمان على بعض العادات فتلحق بالدين، ويصبح معها من العسير فصلها عنه بسبب النظم الاجتماعية للمسلمين.

ومن أوجه اللغة أيضًا تعريف الدين على أنه شأن إنسانى محض، فالدين نظام اجتماعى، والحيوان بلا دين؛ لأنه ليس لديه هذا النظام، كما أنه لا يرتفع ـ فيما يشير الفيلسوف الألمانى هيجل ـ عن مستوى الإحساس والغريزة، إلى مستوى العقل والتفكير، ولا يصعد إلى مستوى «المطلق» عن طريق الفكر، بل يظل عند مستوى الإحساس والغريزة. إذن، الدين ـ هكذا ينبغى أن يكون ـ ارتفاع عن مستوى الإحساس والغريزة، إلى مستوى التفكير(٢٨)، ويحدد الخشت هذا التفكير بالعقلى المستند للبرهان، أى التفكير العقلى لا التفكير التبريرى.

كما يرفض الخشت معنى الإذلال والاستعباد المتضمن له لغويا، وينطوى الدين بهذا المعنى على نوع من إخضاع أتباعه لنظام وقواعد، والتحكم فى سلوكهم، وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها وتصريفها. ومع أن هذا المعنى موجود فى قواميس اللغة، فلا يرى أنه مقصود فى أى من آيات القرآن الكريم، فالإسلام لم يأت للقهر ولا للاستعباد، بل جاء لتحرير الإنسان، وتحرير اختياره، والدين بلاغ وليس إكراهًا، والرسول مذكر وليس جبارًا، فالدين اختيار، وهذا الاختيار مرتبط بالحرية، وهذه الحرية قائمة على التعقل، والله يحب أن يأتيه عبده طوعًا لا كرهًا، ولو كان رب الكون ـ أستغفر الله ـ يريد ما يريده المتعصبون لأجبر أهل الأرض كلهم على الإيمان(٢٩)، لكنه سبحانه ترك الحرية للإنسان: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، لكن المقصود اللغوى هنا هو الخضوع والاستعباد لله وليس لغيره وهو معنى صحيح لا نرى فيه تعارضا مع ما يدعو له الخشت من توحيد خالص.

٦ـ أبو يعرب المرزوقى واستئناف القول الفلسفى الإسلامى

لا يقتصر فعل التفلسف على تشييد البنى الفكرية بقدر ما يشتغل بالنقد والتفكيك،

والمرزوقى يوازن بين الوظيفتين، وإن كان يميل أكثر للنقد باعتبار أن الإجابة عن سؤال النهضة مرتبط أولا بالإجابة عن سؤال التخلف، وهو ما لم يأخذ كفايته فى العقل العربى الإسلامى. يعلق المرزوقى على ضرورة التفكير النقدى بالتالى «أكره الأشياء عند المسلمين الآن هو السؤال النظرى. وكل من حاوله يصبح من المنبوذين من الجميع حكما وخاصة من سوفسطائيى العصر من دون علم السوفسطائيين النطقى واللسانى ولا فهم الخطابى والجدالى قصدت فضلات الأحزاب التى سيطرت على الصحافة فى الداخل وفى المهجر وعلى كل ما يسمى منظمات إسلامية أو عربية»[٣٠]، وقد دارت بينه وبين حسن حنفى فى هذا الموضوع مناظرة حول إشكالية تقديم العمل على النظر.

فى موضوع النظر خصص المرزوقى جل كتاباته، فقد حاول رصد وتتبع مواطن الخلل التى أصابت المسلمين وآلت بهم إلى الانحطاط، فخلص إلى تحديد أوجه أزمة الحضارة الإسلامية فى:

١ ـ العقيدة والفلسفة النظرية التى تحدد نظرية العلم والوجود.

٢ ـ الشريعة والفلسفة التى تحدد نظرية العمل والقيمة.

٣ ـ أزمة فى نظرية الثقافة التى تتضمن كل المبدعات الرمزية للأمة.

٤ ـ أزمة نظرية الدولة، ونظرية الاقتصاد، أى كل المبدعات المادية للأمة.

٥ ـ مشكلة فى نظرية العمران نفسه، أو نظرية القيم الخمس (قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود).

أما فلسفته فينحو المرزوقى منحى مغايرا للمفكرين المسلمين والعرب خصوصا، فى اشتغاله بالقضايا الفلسفية، فهو يحاول تشكيل توازن بين الفكر الحداثى وما بعده، والفكر الدينى التراثى الإسلامى، مستخدما فى ذلك الأدوات الفلسفية بصرامة يحاكى فيها الفلسفة الألمانية، متبنيا فى نفس الوقت العقائد الإسلامية، وذلك بتأكيده أن التراث الإسلامى غنى بالنماذج المعرفية القادرة على تجديد الفكر عند المسلمين، كالغزالى وابن تيمية وابن خلدون كما أشرنا سابقا، وهذا التحول يبدوا شاذا فى الفكر العربى ذلك أن الغزالى وابن تيمية، يوصفان تاريخيا بأعداء الفلسفة .

فابن تيمية قد شرع فى تأسيس شروط الفعل الخلقية بتحرير الفكر الإنسانى من اليوتوبيا المتافيزيقية التى أدت إلى القول بوحدة الوجود، والموقف الجبرى فى الأخلاق، وبذلك فقد تحددت الخطوة الأولى نحو التوجه إلى الآفاق والأنفس بمنظور قرآنى نظرى لا يقتصر على الثمرات المباشرة، بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة فى نظرية المعرفة والوجود، متحررة من الميتافيزيقا القديمة (وهى أرسطية أساسًا). وفرضيات ابن تيمية القبلية فى هذا التوجه أصبحت ممكنة بفضل انطلاقه من المنظور القرآنى، وابن خلدون قد شرع فى تأسيس شروط الفعل السياسية، بتحرير الفكر من اليوتوبيا الميتاتاريخية الموجبة التى أدت إلى القول بالحكم الاستبدادى، والموقف القهرى فى السياسة (تحرير التصوف والفقه). وبذلك فقد تحددت الخطوة الثانية نحو التوجه إلى الأفاق والأنفس بمنظور قرآنى عملى خالص، لا يقتصر على الثمرات المباشرة بل يتجاوزها إلى تأسيس فلسفة فى نظرية القيمة والوجود متحررة من الميتاتاريخ القديم (وهو أفلاطون أساسا).[٣١]

ويجعل المرزوقى خلاصة جهود ابن تيمية وابن خلدون هى لحظة التأسيس الحقيقية للفلسفة الاسلامية فى مرحلتها الأولى، إذ يعتبر أن مرحلة النهوض الأولى مرتبطة ببداية السؤال عن علل المآل المؤلم للحضارة الإسلامية، «ننطلق من عملهما فى كل محاولاتنا لاستئناف عمل حضارتنا الفكرى المستقل عملها الجامع بين فهم آيات الآفاق وفهم آيات الأنفس آياتهما الدالتين بحدوثهما وبالعلم به على حقيقة المرجعية الروحية التى تتضح دلالاتها فى ضوء ما يجرى فى الوجود الإنسانى ببعديه الفعلى والرمزى. فقد كان لمسعييهما ما يمكن أن يعد الفضل الأول فى تأسيس ثورة فلسفية حقيقية فى الفكر الدينى الإسلامى جعلت السنة تتحرر من الفكر القديم والوسيط وتستعد للإسهام فى التاريخ الحديث»[٣٢].

فبينما يفاخر الفكر العربى المعاصر بابن رشد ويعتبره رائدًا فريدًا، نجد أبا يعرب يعكس الاتجاه فيرى أن الرشدية الجديدة أسطورة انفعل بها الفكر النهضوى العربى بتأثير من سخافات رينان[٣٣] وأن «ابن سينا والغزالى يمثلان مركز الثقل فى الثقافة العربية الإسلامية أولًا ثم فى الثقافة الإنسانية ثانيًا، فهما قد وحدا بين كل ما تقدم عليهما فى الثقافتين الفلسفية العلمية والدينية الصوفية فكان كل ما تلاهما لا يمكن

أن يكون إلا نابعًا من أعمالهما إيجابًا أو سلبًا فى شطرى الإسلام (السنى والشيعى) أولًا ثم فى ما يماثلها فى الغرب أخيرًا (البروتستنتى والكاثوليكى)»[٣٤]، ويرى فى ابن تيمية وابن خلدون آخر مفكرين كبيرين فى الإسلام السنى شخصا الأزمة بما لم يصل إليه فكر النهضة العربية فالأول شخص الأزمة النظرية وعللها الروحية والثانى طبيعتها العملية وعللها السياسية.

وأدركا أن فساد المؤسسات يعد فى الوقت نفسه علة ومعلولًا لفساد الإبداع، وأدركا كون الفكر العربى قد انتهى إلى نفى الفصل الضرورى بين مستوى الضرورة الطبيعية التى رد إليها المجتمع العربى الإسلامى، ومستوى الحرية التاريخية التى تأسست عليها ثورته الأولى، وحاولا أن يجدا له علاجًا وذلك بالبحث عن السبل التى تحرر مؤسسات المجتمع الوسطى (الأسرة، المنشأة، المدرسة، الدولة، المعبد) المتجاوزة لكل دولة بمهامها السامية وقيمتها المتعالية[٣٥].

٧ـ فلسفة الدين الإسلامية

يرى المرزوقى فلسفة الدين، انطلاقا من مطابقة حصيلة تطور كلا الفكرين الدينى والفلسفى، فالمآلات الطبيعية لتطور الفكر الفلسفى لا بد أن تصل إلى المطلق فى صيغته الفطرية المتأصلة فى الانسان، والتى هى عينها جوهر الدين وأصله الذى يقود الفكر الدينى وجوبا إليه، لهذا فلتكوين فلسفة الدين منطلقان أساسيان[٣٦]:

١ ـ أولهما انطلق من تطور الفكر الدينى تطوره الذاتى إلى أن بلغ مرحلة الرسالة التى يعتبرها نصها المقدس حصيلة الرسالات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل إعادتها كل الرسالات إلى الفطرة الإنسانية فى صلتها بالمطلق حيث يلتقى الدين الطبيعى بالنور الطبيعى.

٢ ـ والثانى انطلق من تطور الفكر الفلسفى إلى مرحلة الفلسفة التى يعتبرها آخر صيغها النسقية حصيلة الفلسفات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل إعادة كل الفلسفات إلى الفطرة الإنسانية فى صلتها بالمطلق حيث يلتقى النور الطبيعى بالدين.

فالنهاية التى يشترك فيها كلا النسقين تأول للفطرة، التى تعود بالإنسان لأصوله

التكوينية، فهى تمثل نظر الإنسان فى ذاته إذا فكلا المسارين يوصلان للإسلام باعتباره دين الفطرة وأيضًا الدين الخاتم، فاستناد الإسلام إلى الفطرة واعتباره البشر من نفس واحدة رغم تعدد الشعوب والقبائل تعددا شارطا للتعارف فيما بينهم وللتنافس فى الخيرات يعنيان ضرورة أن كل ما تختلف به المجتمعات البشرية يتعلق بأدوات تحقيق المتعاليات المشتركة وليست بالغايات المشتركة المتعالية على تعيناتها التاريخية خلال السعى فى تحقيقها المتدرج[٣٧].

إذا ففلسفة الدين نتجت من حالة الجدل التى نشأت من تطور الفكر الدينى والفلسفى كلا وفق نسقه الخاص، أى أن تطور الفكر الدينى الذى وصل إلى حالة من التجريد أصبح فيه مماثلا للفلسفة، وتطور الفكر الفلسفى الذى وصل إلى قناعة بعدم إمكانية العقل على الإيفاء بكل التطلعات الإنسانية حتى صار مماثلا للدين، فكان لا بد للمسارين أن يرتفعا إلى حالة من الجدل أنتجت فلسفة الدين، «وهذا المسار الثالث هو المسار الذى اعتبره أصل المسارين البسيطين ومعللًا لما مر به كل منهما من مراحل أوصلته إلى فلسفة الدين الفلسفية وفلسفة الدين الدينية اللتين تلتقيان فى الترابط الثابت بين فلسفة التاريخ المقدس والتاريخ العادى رغم تقدم الأول على الثانى فى العروض التاريخى وفى الحقيقة التصورية بل تصور الأول كان مصدر تنظيم الثانى حتى فى أكثر التصورات المادية للتاريخ لأن بدءها بنقد التصور الدينى للتاريخ يقتضى تقدم الأمر المنقود على فعل نقده»[٣٨].

إن هذه المقدمات التى ينطلق منها المرزوقى موضع نظر، فقوله ببلوغ الفكر الفلسفى ذروته بالوصول للمطلق الذى يمثله الله، ربما ينطبق على الفلسفة المثالية مع هيجل، لكنه لا ينطبق بالضرورة على فلسفات أخرى كالفلسفات التحليلية مثلا، كما أن منهج الفكر الدينى يتخذ منحا معاكسا للفكر الفلسفى؛ إذ إن الحقيقة المنشودة تكون موجودة أصلا ممثلة فى النصوص المقدسة، وما يليها من تفكير فإنما ينصب على الشرح والتحليل والإثبات، أما قوله إن الديانة الإسلامية تمثل ذروة ذلك التطور باعتبارها دين الفطرة، فهذا التطور لم يأت به الإنسان إلا إذا اعتبرنا أن الديانات من وضعه، وهذا طبعا مناقض لمعتقدات المرزوقى، وإنما تتابع الرسالات جاء بأمر من الله، ولا يملك فيه الإنسان شيئًا.

٨- من الحلول إلى الاستخلاف

يرى المرزوقى أن أحد أهم المشكلات التى أصابت الفكر الإسلامى والإنسانى بشكل عام، المرتبة الوجودية للإنسان، فالتأويل الخاطئ للنصوص الدينية أدى لتأليه الانسان، كما حدث فى المسيحية التى تجلى فيها الإله فى شخص المسيح، وانسحاب هذه الفكرة عل كل الفكر الغربى، وهذا ما جعل الانسان يفسد فى الارض بدل ان يعمرها، كما يرى أن المسلمين أيضًا قد وقعوا فى نفس الخطأ من خلال الفهم الخاطئ لعملية النفخ التى ذكرت فى القرآن وهو ما يقصد به المرزوقى مصطلح الحلول.

أما الاستخلاف فهو منزلة تجعل للإنسان مرجعية أخلاقية، بحيث إنه يعى أنه سيحاسب على افعاله، وأنه ليس حرا فى الكون يفعل ما يشاء، وضبط العلاقة بين الإنسان والإله شرط أساسى لذلك، وننقل عنه نصًا مطولًا يلخص رؤيته ويؤسس منه لنظرية الاستخلاف التى يعتبرها البديل لنظرية الحلول: «وكان أساس ذلك وجوهره هو النقلة من تصور الوجود تفسيرًا وتأويلًا علاقة بين الجواهر والطبائع إلى تصوره علاقة بين الذوات والشرائع بسيادة الذات الإلهية، وهو ما ولد نظرية التراسل بين الذاتين والانتقال من سيطرة الوجود الطبيعى إلى سيطرة الوجود التاريخى، فالذات الإلهية المتعالية تبدع الموجودات والقيم فى الطبيعة والتاريخ، والذات الإنسانية تبدع أشكال تحقيقهما فى النفس والتاريخ، وكلتا الذاتين تتميزان باللاتناهى، الأولى لا تناهيها مبدع للموجودات والقيم، والثانية لا تناهيها مبدع للمعرفتين: النظرية ومؤسساتها والعملية ومؤسساتها.

وقد أعادت بداية العصور الحديثة بعد الإصلاح الدينى للحياة الروحية المسيحية ملازمتها الفعل التاريخى النظرى والعملى بعد الصدمة بالإسلام واعتناق القول بتصور لهذه العلاقة، فكانت عودة إلى المعرفة الإنسانية بوصفها تراسلا بين الذاتين الآلهة والمألوهة وإلى المعرفة العلمية بوصفها فعلًا تاريخيًا وسياسيًا لعل شكله الأول الذى أعد له كان الحروب الصليبية وحروب الاسترداد . لكن هذه العودة لم تتحقق فلسفيًا إلا مع ديكارت وكنط غاية، نظيرًا لصياغتها عند ابن سينا والغزالى، صياغتها الصريحة بداية بمقتضى التوحيد بين التجربتين الدينية الصوفية والفلسفية

العلمية فى أرقى أشكالها، ولم تصل إلى غاية انحطاطها أعنى التخلص من الذات الإلهية للاستعاضة عنها بالذات الإنسانية، إلا فى انحطاط الأفلاطونية التوراتية المحدثة الجرمانية، تخلصًا يشبه ما حصل بصور صريحة فى انحطاط الفكر الصوفى بعد السهروردى وابن عربى وابن سبعين والتلمسانى.

ونعتقد أن مهمة العقل الإنسانى المقبلة ينبغى أن تكون رفض التنافى بين الذاتين الآلهة والمألوهة للإبقاء، على تشاهدهما لكونهما تحييان معًا وتموتان معًا بمقتضى التضايف الجوهرى بينهما وذلك هو معنى رفض عقيدة الحلول واختيار منزلة الاستخلاف، منزلة وجودية للإنسان فى النقد التيمى والخلدونى، المنزلة المبرزة حقًا لطبيعة الميثاق: وهذا هو علة سمو منزلة الاستخلاف على منزلة الحلول وما تؤدى إليه من قتل للإله والمألوه»[٣٩].

يأخذ منتقدو المرزوقى عليه تحميل نصوص ابن خلدون أكثر مما تحتمل، بجعله نظرية الاستخلاف التى جاء بها، الحل لأزمة المسلمين والعالم على الرغم من الاختلاف الزمانى، يقول على حرب: «المرزوقى يريد إنقاذ البشرية المعاصرة بالعودة إلى نظرية الاستخلاف الإسلامية، مع إقراره، بأن الإسلام كمثال روحانى لم يجر تطبيقه، بل هو يذهب إلى أن كل ما جرى على امتداد التاريخ الإسلامى كان منافيا لطبيعة الإسلام وروحانيته. وتلك هى المفارقة»[٤٠]، وهذا الاختلاف فى حقيقته هو اختلاف أيديولوجى فعلى حرب يصنف المرزوقى على أنه مفكر أصولى.

فعلى حرب لا ينتقد ابن خلدون لكنه ينتقد التعظيم غير المبرر والتماهى التام مع السابقين من الفلاسفة والعلماء، بحجة أنهم قد كفونا مشقة التفكير، ويدعو المرزوقى إلى الاستفادة من نصوص هؤلاء بالاستثمار فيها والانطلاق منها، يقول: «لهذا فنحن إذ نستعيد ابن خلدون اليوم، إنما نعود إلى عمله الفكرى، كحقل للدرس والتنقيب، لإثارة أسئلة جديدة حول واقعنا الاجتماعى، أو لاستنبات أفكار يتجدد بها الدرس فى مجال الاجتماعيات، بقدر ما نبتكر مفاهيم جديدة حول الدولة والسلطة أو حول المجتمع والحضارة»[٤١]، بهذا الكلام يقع على حرب أيضًا فى التناقض، فالمرزوقى لم يجاوز هذا، فهو قد قرأ ابن خلدون قراءة جديدة، واستخلص أسئلة من نصوصه واستخرج حلولا لواقعنا انطلاقا من فلسفة التاريخ الخلدونية وهذا لا نراه تعظيما، بل إن المرزوقى يقول إن ابن خلدون وقبله ابن تيمية لم يكملا ما بدآه وأن على العقل

المسلم الانطلاق من نهاية ابن خلدون لتأسيس بناء جديد، هذا طبعا فى حدود قراءتنا المتواضعة لفكر المرزوقى.

٩- إحياء الفلسفة الإسلامية

نخلص للقول إن المرزوقى يهدف فلسفيا إلى إحياء الفلسفة الإسلامية واستئنافها من جديد، وذلك بوصلها تاريخيا بابن تيمية وابن خلدون، بدلا عن الفلسفة العربية المشائية، ووصلها معرفيا بقضايا الحاضر وتحدياته بدلا عن تبنى مشكلات الفلسفة الغربية أو قضايا أشبعت بحثا فى التراث الإسلامى كمشكلات علم الكلام، كل ذلك فى إطار نفى التعارض بين الفكرين الدينى والفلسفى، فهو يسعى «إلى تحقيق الصلح بين الفكرين الفلسفى والدينى، الصلح الذى اعتبره البداية الحقيقية للتحرر من عوائق النهوض أولا والشروع الفعلى فى تحقيق شروطه الإيجابية، فالصدام بين هذين الفكرين تحول بتجاوزه التنافس فى الخيرات إلى أكبر عائق أمام الإبداع فى مجالى المعرفة الدينية والدنيوية ومن ثم فهو العائق الرئيس دونه تمكين المسلمين من أدوات الاستخلاف فضلا عن الشهادة على العالمين»[٤٢]، فضرورة الفكر يمليها ضعف هذا الجانب فى العالم الإسلامى.

تتجه بذلك هذه الرؤية إلى إيجاد فكر فلسفى مؤمن ليس قادرا فقط على دفع الحضارة الإسلامية وإنما يمثل شرطا لمساهمة المسلمين فى الحضارة الإنسانية بشكل عام يقول: «إن تأسيس الفكر الفلسفى المؤمن يمثل الشرط الضرورى ولعله الكافى لكى تتحرر الأمة من موقف رد الفعل، إذ كاد القيام أن يقتصر عندها على المقاومة التى هى بداية الانتقال من الفعالية الموجبة إلى الانفعالية، قناعة بالاستعاضة عن بعائد الأمور والفعاليات الحقيقية بقرائبها والانفعالات بفعاليات غزاتها»[٤٣]، ولا ندعى هنا الإلمام بكل التصور الفلسفى للمرزوقى، وإنما ركزنا فقط على الخط العام الذى يرسمه بإنتاجه الفلسفى.

١٠- بين الخشت والمرزوقى

يظهر بين المفكرين أوجه تشابه أهمها:

- يتفقان على ضرورة تجديد الفكر والفلسفة الاسلامية.

- ضرورة إزالة الوساطة بين الانسان والله، وكسر أشكال الكهنوت.

- استخدام المناهج الحديثة فى تحليل الظاهرة الدينية.

- ضرورة تجاوز علم الكلام وتراكماته.

ويختلف النسقان فى عدة أوجه:

- تشخيص أدواء الحضارة الإسلامية وأسبابها، يراه الخشت متمثلا فى تقديس هذا الموروث البشرى بوصفه أحد أهم الأسباب فى تخلف المسلمين، بينما ركزه المرزوقى فى عدم الفهم الصحيح للموروث الإسلامى.

- تجاوز الخشت لمرحلة التشخيص والتعميم وشروعه فى عملية البناء الإبستمولوجى الجديد للمفاهيم الإسلامية؛ حيث وظف الخشت الشك المنهجى والتفكيك كمرحلة ضرورية لتفكيك العقل الدينى التقليدى وتحليله للتمييز بين المقدس والبشرى فى الإسلام وتخليصه من «الموروثات الاجتماعية» و«قاع التراث»، و«الرؤية الأحادية للإسلام»، وبعد التفكيك يأتى التأسيس الإبستمولوجى عند الخشت، وأهم أركانه: تغيير طرق تفكير المسلمين، وتعليم جديد منتج لعقول مفتوحة وأسلوب حياة وطريقة عمل جديدة، وتغيير رؤية العالم، وتأسيس مرجعيات جديدة، والعودة إلى الإسلام الحر «الإسلام المنسى»، وتأسيس نظام حكم يستوعب سنن التاريخ(٤٤). بينما المرزوقى تجاوز مرحلة التشخيص والتعميم وشروعه فى عملية البناء الإبستمولوجى للمفاهيم الإسلامية بعملية استئناف الشهود الحضارى للمسلمين.

- يعد أسلوب الخشت فى أبنيته الفكرية، أكثر مباشرة ووضوحا وسهولة؛ لأنه يرى أنه من الواجب إنزال فلسفة الدين لعامة الناس لرفع وعيهم، بينما يتميز أسلوب المرزوقى بالصعوبة والتعقيد لأنه لا يرى أن الفلسفة توجه للعامة بل هى معقدة لأنها تعالج مشكلات معقدة.

- يقول الخشت بتجاوز التراث الإسلامى البشرى كمقدس، لكن التجاوز لا يعنى عنده الإلغاء الكامل، بل يعنى رفض التقديس، والنظر إليه كإنتاج بشرى قابل للصواب

والخطأ، ولذا ففى الوقت الذى ينقد فيه التراث من منظور عقلانى، لكنه لا ينفك يعود إليه فيستشهد بعلماء دين ومفسرين سابقين وفق معايير عقلانية وبالعودة إلى المنابع الصافية قبل التفسيرات البشرية، فهذه القطيعة الإبستمولوجية التى يدعو لها ليست قطيعة كاملة، فحتى لو تم تجاوز كل التراث فإن هذا الفهم سيكون، أحد تلك التفسيرات ولن يكون ملزمًا، فهل يمكن الوصول للإسلام الأول النقى، دون الوقوع فيما وقع فيه السابقون من تحيز. أما المرزوقى فلا يسلم من الوقوع فى التصنيف الأيديولوجى؛ فأفكاره المسبقة عن الإسلام تظهر أنها تقود بحوثه لكنه يظهر التزامًا منطقيًا يوازن فيه بين المقدمات والنتائج، فهو يرى أن الاستئناف يبدأ من ابن تيمية فى النظر، وابن خلدون فى العمل، وقد ظهر ذلك جليًّا فى كل كتاباته.

وفى ختام هذا البحث نخلص إلى وجود مناطق عدة يلتقى فيها الخشت والمرزوقى خاصة فى الأهداف المعلنة من الموقف من مكانة التراث فى تجديد الخطاب الدينى، لكنهما يختلفان أغلب الوقت، خاصة فى تجسيد القيم الإسلامية فى التاريخ والتى مجالها السياسة، وفى مستويات المعالجة الفكرية، إلا إنهما يندرجان ضمن الجهود العامة التى يقوم بها المفكرون المسلمون للنهوض بالحضارة الإسلامية، وحالة الاختلاف بينهما دليل على ثراء الثقافة الإسلامية.

الهوامش

(١) فيلسوف وأكاديمي مصرى، أستاذ فلسفة الأديان والفلسفة الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة. المستشار الثقافى المصرى لدى المملكة العربية السعودية سابقا، نائب رئيس جامعة القاهرة لشئون التعليم والطلاب سابقا، رئيس جامعة القاهرة.

(٢) أبو يعرب المرزوقي فيلسوف عربي تونسي، من مواليد بنزرت سنة ١٩٤٧م، حائز على إجازة فى الفلسفة من جامعة السوربون ١٩٧٢م ودكتوراه دولة فى الفلسفة العربية واليونانية ١٩٩١م. متخصص فى الفلسفة العربية واليونانية والألمانية.

(٣) أصلانى، مصطلح يستخدمه أبو يعرب المرزوقى ليصف من يتمسك بشدة بالتراث ويقدسه، وهو أكثر دقة من وصف أصولى التى تلحق بالعالم بأصول الفقه.

(٤) حرب على، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٦٥.

(٥) الخشت محمد، ذكريات الانتقال من علم الكلام إلى فلسفة الدين، جريدة الوطن، ٠٩-٠٨-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/783849.

(٦) المرجع نفسه.

(٧) الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء، القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص ٨. (المحرر: من الملاحظ سبق الخشت تاريخيا فى التأسيس المعاصر لفلسفة الدين العربية).

(٨) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (١)، جريدة الوطن، ١١-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/638198.

(٩) المرجع نفسه.

(١٠) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (١)، جريدة الوطن، ١١-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/638198.

(١١) المرجع نفسه.

(١٢) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٢)، جريدة الوطن، ١٨-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/642869.

(١٣) المرجع نفسه.

(١٤) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٢)، جريدة الوطن، ١٨-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/642869.

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٣)، جريدة الوطن، ٢٥-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/648286.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) تيندر جلين، الفكر السياسى الأسئلة الابدية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص ٢٨٥.

(١٩) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٣)، مرجع سابق.

(٢٠) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٤)، جريدة الوطن، ٠١-٠٢-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/653497.

(٢١) المرجع نفسه.

(٢٢) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٤)، مرجع سابق.
(٢٣) المرجع نفسه.
(٢٤) المرجع نفسه.
(٢٥) (المحرر: لكن فى الحقيقة الخشت يقارب بين الظروف التاريخية وليس بين الديانتين، وقد سبق له توجيه نقد ابستمولوجى حاد للذين يسوون بين الديانتين فى كتابه «الوضعية والاستشراق فى عصر الأيديولوجية»، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧).
(٢٦) الخشت عثمان، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٥)، جريدة الوطن، ٢٨ـ٢ـ٠٢ـ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/658529.
(٢٧) المرجع نفسه.
(٢٨) المرجع السابق.
(٢٩) المرجع نفسه.
(٣٠) الرفاعى عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع ابو يعرب المرزوقى، دار التنوير، تونس، ط١، ٢٠١٤، الهامش، ص ٤٣٠.
(٣١) المرزوقى أبو يعرب، الجلى فى التفسير، الجزء ١، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط١، ٢٠١٠، ص ٢٤.
(٣٢) المرزوقى أبو يعرب، التقيَّة الباطنية فى المسائل الكلامية، http://www.almultaka.org/site.php?id=651.
(٣٣) المرزوقى ابو يعرب، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان فى مهب العولمة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩، ط١، ص ٦٦.
(٣٤) المصدر السابق، ص ٧٨.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٦ ـ ٧.
(٣٦) المرزوقى أبو يعرب، فلسفة الدين من منظور الفكر الإسلامى، دار الهدى، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص ٤٨.
(٣٧) المصدر السابق، ص ٥.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٣٩) المرزوقى أبو يعرب، آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان فى مهب العولمة، مصدر سابق، ص ٩٢-٩٣.
(٤٠) حرب على، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص ٦٤.
(٤١) المرجع نفسه، ص ٦٥.
(٤٢) المرزوقى أبو يعرب، دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط١، ٢٠١٢، ص ٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١.
(٤٤) المحرر: انظر كتاب الخشت «نحو تأسيس عصر دينى جديد»، دار نيو بوك للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٧. به رؤية كاملة للخطاب الدينى الجديد الذى أسسه الخشت.

قائمة المصادر والمراجع

- تيندر جلين، الفكر السياسى الأسئلة الأبدية، ترجمة محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة،ط١، ١٩٩٣.

- حرب، على، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.

- الخشت، محمد، مدخل إلى فلسفة الدين، دار الثقافة العربية، القاهرة، ط١، ١٩٩٣.

- الخشت، محمد، نحو تأسيس عصر دينى جديد، دار نيو بوك للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،٢٠١٧.

- الخشت، محمد، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (١)، جريدة الوطن، ١١-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/638198.

- الخشت محمد، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٢)، جريدة الوطن، ١٨-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/642869.

- الخشت محمد، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٣)، جريدة الوطن، ٢٥-٠١-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/648286.

- الخشت محمد، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٤)، جريدة الوطن، ٠١-٠٢-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/653497.

- الخشت محمد، تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (٥)، جريدة الوطن، ٢٨-٠٢-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/658529.

- الخشت محمد، ذكريات الانتقال من علم الكلام إلى فلسفة الدين، جريدة الوطن، ٠٩-٠٨-٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/783849.

- الخشت محمد، نحو تأسيس عصر دينى جديد، دار نيو بوك للطباعة والنشر والتوزيع،٢٠١٧.

- الخشت محمد، صراع الروح والمادة فى عصر العقل، دار روابط للطباعة والنشر والتوزيع،٢٠١٧.

- الخشت محمد، تطور الأديان، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠١٠.

- الخشت محمد، للوحى معان أخرى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠١٣.

- الخشت محمد، المعقول واللامعقول فى الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦.

- الخشت محمد، الوضعية والاستشراق فى عصر الأيديولوجية، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧.

- الرفاعى عبد الجبار، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، حوار مع أبو يعرب المرزوقى، دار التنوير، تونس، ط١، ٢٠١٤.

أخلاقيات التقدم عند البرفسور محمد الخشت

أ.د. عفيف عثمان(*)

يطمح المفكر المصرى المعروف، البروفسور محمد عثمان الخشت(١)، إلى صوغ فلسفة للفعل، تتضمن أخلاقًا قابلة للتطبيق، أى ما اصطلح على تسميته «أخلاق تطبيقية»(٢) (الجانب العملى من القضايا الأخلاقية)، بعد أن تبيّن له قلة المساهمات الفلسفية العربية فى هذا الحقل، تواكب العالم المعاصر ذا الطابع التكنولوجى العالى، الذى ما زال ينمو ويزدهر تحت لواء نظرية التقدم، فهى بالتالى «أخلاقيات للتقدم»، بعبارة الخشت، وهى تحتاج إلى شروط قبلية تجعلها ممكنة ومتاحة، بمعنى تحديد ظروف إمكانها للأفراد والمجتمعات، أى بيان «الحد الأدنى الأخلاقيى الضرورى للأفراد كى ينهضوا ويعيشوا فى رفاه وأمان، إذ كانت الفضيلة والسعادة من مطالب الأخلاق التقليدية.

والسؤال الكبير عند البرفسور الخشت: «كيف يمكن صوغ واجبات هذه الأخلاق فى مصطلحات محددة؟ وعلى أى أسس يتم إصدار أحكام معيارية ملموسة يخضع لها الجميع من دون استثناء؟ وهل يجب على المرء البدء من الصفر مع الاحتكام إلى العقل النقدى المستقل؟ أم يمكن للتقاليد الدينية والأخلاقية والفلسفية العظيمة طرح نقاط التقاء من أجل صوغ أخلاق تقدمية؟»(٣).

وفى استعراض البروفسور الخشت لأهم تيارات الفلسفة الحديثة، رأى الانشغال بعمق بمبحث الأخلاق. وقد أنتجت المجتمعات كافة، بغض النظر عن النتاج الفلسفى، آدابًا وأعرافًا وأخلاقيات بعينها، ما يُظهِر البُعد النسبى فى المقاربة. ولى هنا أن أعارض الأستاذ الكبير الرأى فى حديثه عن الأمم المتقدمة والمتخلفة، وما يصف به المجتمعات الشرقية (الوساطة، الرشوة، الفهلوة... إلخ) (الخشت: ص ٢٧). والتى هى ممارسات مذمومة (وكما نقول فى ثقافتنا الشعبية «قلة أخلاق» أو «انعدام الأخلاق») مرتبطة بنمط إدارى بيروقراطى معين، لا تحوز إجماعًا لدى الجماعة، لا بل تواجه بالنقد والإدانة.

(*) الأستاذ بقسم الفلسفة (الفرع الرابع)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجامعة اللبنانية.

ولأن الأخلاق مقرونة بالإنسان فى المقام الأول، كان لا بد للفلسفة أن تسائل نفسها بلسان كبارها عن هذا الكائن الفانى. فحاول الألمانى أمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) فك لغز «ما الإنسان؟» وما يجب أن يعرفه ويعمله ويأمله؟ وحظى الجانب الأخلاقى بنصيب وافر من المعالجة. وأبرز مثال يحضر عند الخشت هو الفرنسى رينه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) فى مبادئ الفلسفة، الذى شبّه الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثة علوم رئيسة هى الطب والميكانيكا والأخلاق (المصدر نفسه ص ٣٠).

ويُميّز المفكر المصرى بين مفهوم الأخلاق (Morality) الذى يشمل مجموعة من قواعد السلوك العامة وبين فلسفة الأخلاق المستندة إلى البرهان العقلى وإلى وجود مسوغ لها يحدد «كيف ولماذا ينبغى علينا أن نسلك السلوك الأخلاقى»، وعنده أن فلسفة الأخلاق هى «دراسة الأخلاق من الناحية الفلسفية: أصلها ومسوغاتها ومصادر الإلزام الأخلاقى، والغاية من السلوك الأخلاقى» (نفس المصدر ص ٣١)، وتقول لنا أيضًا ما ينبغى أن يكون عليه هذا الأخير. كما يميّز الخشت بين علم الأخلاق وما بعد الأخلاق (Metaethics) الذى أتت به الفلسفة الوضعية، مثابة تحليل منطقى لغوى للعبارات والقضايا الأخلاقية ومدى صدقها (ص ٣٣).

والحال، وفى سيّاق بحثه يبسط الخشت مسار تطور الفكر الأخلاقى: بدءًا من تلك الرؤى البسيطة التى امتلكتها كافة الحضارات، ولا سيّما المصرية والصينية والهندية، مرورًا بالفلسفة اليونانية وما اعتنقه عظماؤها من آراء وأفكار، ولا سيّما أفلاطون (٤٢٧ ق.م ـ ٣٤٧ ق. م) ونظريته فى «مثال الخير»، ومعلمها الأول، أرسطو (٣٨٤ ق. م ـ ٣٢٣ ق. م) وحديثه عن الخير والسعادة وعده الفضيلة «وسطًا بين رذيلتين»، وما أنتجه العصر الهلينستى من مدارس، سعى بعضها لتمجيد الملذات والبعض الآخر إلى العيش وفاقًا للطبيعة أو بحسب المثال الإلهى لدرجة الاتحاد، إلى الفلسفة الإسلامية التى جهدت فى إنتاج أخلاق توفق بين القرآن والسنة وبين التراث اليونانى.

ويعتبر البرفسور الخشت إن ابن مسكويه (توفى ٤٢١ هـ) صاحب **تهذيب**

الأخلاق وتطهير الأعراق، هو أبرز من تناول الأخلاق فى شكل مستقل، فأقامها على العقل وربطها بالبعد الاجتماعى (انظر ص ٥١)، فى حين أقامها الإمام الغزالى على الدين (ص ٥٢). ويجد ضروريًا فحص الصلة القائمة بين الأخلاق والدين، وقد جرى إدراك هذا الأخير عند علماء المسلمين ومتكلميهم مثابة «اعتقاد وقول وعمل» (ص ٧٨) أما فى الغرب وبحسب قاموس لالاند الفلسفى ثمة تعريفات ثلاثة عند فلاسفة الغرب: أولًا، مؤسسة اجتماعية (عبادة واعتقاد فى قوة روحية أرفع)، ثانيًا، نسق فردى لمشاعر واعتقادات وأفعال مألوفة، وثالثًا، الاحترام الضميرى لقاعدة، لعادة، لشعور (ص ٧٩).

ويتوقف العالم الكبير عند عدة أنماط من الصلات أو العلاقات المُشاهدة فى تاريخ الفكر بين الأخلاق والدين: فإما علاقة استقلال (يقول بها أنصار الدين الطبيعى المسنود إلى العقل)، وإما علاقة تبعية (تبعية الأخلاق للدين، حيث الله هو المنبع الأول والأخير للقيّم الأخلاقية. أو تبعية الدين للأخلاق الذائعة على لسان الفيلسوف الألمانى كانط)، وإما علاقة توافق فى النتائج رغم الاختلاف فى المنهج (الخير والشر العقليين فى ذاتهما)، وإما علاقة تضاد ومعارضة نادى بها ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)، وكارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، وفريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠). وللخشت رأيه الإيجابى فى الصلة المنشودة بين الدين والأخلاق، وفى زعمه فإن «الدين الحق فى جوهره عمل بالقانون الأخلاقى، والسلوك الأخلاقى النابع من أداء الواجب هو العبادة الحقيقية» (ص ٩٣).

وفى هذا السيّاق يريد الخشت أن يبيّن قصور فلسفات الأخلاق التقليدية، من ناحية تحديد الوسائط الآيلة إلى تحقيق الخير أو السعادة، أى أنها لم تنجح فى رسم «الشروط القبلية لأخلاق التقدم» التى ينادى بها المفكر المصرى. لا بل هى عجزت عن تقديم «الضمانات الدنيوية التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة» (انظر ص ١١٥). لذا، يقترح جملة من هذه الشروط المُساعدة على ممارسة أخلاقيات التقدم: **أولا**، بيئة تنافسية عادلة يسودها القانون، ما يؤدى إلى «إيجاد الشخص الصالح، والأمانة والشعور بالواجب، وبذل الذات، والشرف، والخدمة والالتزام، والتحمل أو التسامح والاحترام والعدل والشجاعة والنزاهة وبذل الجهد والوطنية

واحترام الآخرين، وتقديرهم» (ص ١١٩). وثمة قواعد ثابتة ضرورية فى هذا الشأن، مثل المساواة والشفافية ووجود المؤسسات الحامية للأفراد من طغيان البعض. **ثانيًا**، تقديس الحرية[٤]، المضبوطة بالقانون، الذى يجب أن يكون صادرًا عن إرادة الأفراد ومعبرًا عنهم (وفى هذه النقطة ينسجم الخشت تمامًا مع كانط فى «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»). **ثالثًا**، الضمير[٥]، ويربطه بالعالمين الطبيعى والروحى (مخالفًا هنا كانط الرافض لأى مرجعية خارجية)، ففى رأيه، يتوق الضمير «إلى التوافق مع القانون الأخلاقى تحت الحاح إيمانه بالله تعالى»[٦]. **رابعًا**، قانون عادل: «يقدم الضمانات التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة»[٧]، يجرى إنفاذه على الكل. **خامسًا**، **وأخيرًا**، تقديس ثقافة التنمية والإنتاج[٨]، وهنا يُميِّز الخشت نفسه بإضافة عامل الدين، كونه: «يشتمل على مُحفِزات للفعل أكثر تأثيرًا فى دفع الناس لممارسة أخلاقيات التقدم»[٩] ويُقدِر الباحث أن لثقافة المجتمع دورها فى تحفيز السلوك، فتقديره «أساس جوهرى قبلى يحفز على ممارسة أخلاقيات التقدم أو التخلف»[١٠].

يميل الخشت إلى تبنى مقولة المفكر الأميركى مايكل والزر (M. Walzer) (تولد فى العام ١٩٣٥) حول «الحد الأدنى الأخلاقى»[١١] الضرورى، لإيجاد «إجماع» حول فكرته عن أخلاقيات التقدم، ضدًا من النظريات التى ترى إلى النسبية وتستبعد العالمية، ويتساءل المفكر المصرى: «لماذا لا يمكن إيجاد حد أدنى من القيّم التقدمية المشتركة بين الجنس البشرى، أو حتى أفراد مجتمعنا، أو بعبارة أخرى الحد الأدنى من الإجماع الأخلاقى على أخلاق التقدم فى المجتمع المصرى خاصة والمجتمع العربى عامة أو العالم أجمع؟»[١٢]. وتدعيمًا لأطروحته يفصّل الخشت القول فى النظريات التى تأخذ بالنظرة الكونية إلى الأخلاق، وأبرزهم والزر فى كتابه **ميادين العدالة** (*Spheres of Justices*) (١٩٨٣) حيث بحث فى «المشترك الأخلاقى»، وعمله الآخر **سميك ونحيل** (*Thick and Thin*) (١٩٤٤) الذى استجلى فيه عنصر العالمية انطلاقًا من تحليل الصراعات السياسية، ولا سيّما حينما خرج الشعب التشيكسلوفاكى فى العاصمة براغ فى العام ١٩٨٩ مطالبًا بالحقيقة والعدالة، مثابة قيّم كونية، تتجاوز الدول والحدود القائمة.

ويستعين الخشت أيضًا بجون رولز (١٩٢١ ـ ٢٠٠٢)، نصير العالمية بدوره،

وخصوصًا فى نظرته إلى العدالة فى كتابه الشهير **نظرية العدالة** (١٩٧١)، اذ استنبط قواعد أخلاقية وركز على فكرة الإنصاف، وحدد مبدأين للعدل: الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، تأسيسًا على العقد الاجتماعى، وقد ابتعد رولز فى رؤيته عن أى مفهوم للخير، بسبب من تعدد تصوره والاختلاف فى فهمه. الأمر الذى دفع الخشت إلى نقد رولز فى هذا الشأن، والقول إن «التحدى الحقيقى هو: كيف يمكن الوصول إلى مفهوم للخير تتفق الأغلبية على الحد الأدنى منه فى إطار العقد الاجتماعى»، فالعدالة الإجرائية لا تكفى وحدها «إذ لا بد من تصور مشترك للحد الأدنى لمفهوم الخير بين كل التيارات والطوائف، وهو الأمر الذى لا نزال نفتقده بشدة. بل وهو أحد أسباب فشل نهضتنا الحديثة» (ص ١٣٥).

وليورغن هابرماس (J. Habermas) (تولد فى العام ١٩٢٩) أيضًا رؤيته للمشترك الإنسانى، ونظريته فى الفعل الاتصالى العقلانى وأخلاق المخاطبة التى تستجيب الفلسفة الكونية، وعنده أن «النزعة الأخلاقية تتطلب حياة حرة للإنسان» ويشدد الفيلسوف الألمانى على أن حقوق الإنسان «هى المعيار الخلقى الأمثل فى نطاق الممارسة العملية»، كما «أن الحداثة التى لا تقوم على أساس حضارى ـ أخلاقى لا قيمة لها على الإطلاق» (ص ١٣٦).

رغم ميل البروفيسور الخشت إلى تصوّر والزر حول «الحد الأدنى» الآنف الذكر وتمييز هذا الأخير بين «الأخلاق النحيلة» (الخاصة بالثقافات المحلية والمستندة أحيانًا إلى الدين) و«الأخلاق السميكة» (الأخلاق الخالصة)، إلا أن ما يشغل الباحث المصرى هو إيجاد اتفاق اجتماعى حولها، حيث الغاية «خدمة التقدم الإنسانى فى بلادنا، والعمل المشترك بين الجميع من أجل التقدم، رغم جميع الفروق الثقافية والسياسية والاجتماعية والدينية، سواء بين الطبقات أو التيارات أو الأحزاب» (ص ١٣٩)، وتتيح هذه المعايير المنشودة التعامل مع الأمور السلبية نظير: الغش والجريمة والقهر والطغيان (ص ١٤٠).

ويقرن الباحث الحقوق الناتجة عن أخلاق التقدم بالمسؤوليات، ورأيه ألا «حقوق بدون مسؤوليات، ولا مسؤوليات بغير حقوق» (ص ١٤١)، وهذه تعنى التزامات يقر القانون بعضها ويفرضه ولا يقر البعض الآخر، رغم صدورها عن الأخلاق الأصيلة (ص ١٤٣).

وعلى هذا النحو، يرسم الخشت الحدود بين إلزامات القانون (الذى يعنى مبادئ قانونية ونظم قضائية وشرطة) وإلزامات الأخلاق (التى تشير إلى الضمير والقلب والعقل)، غير المتطابقة تمامًا، مع وجود تشابه بينهما، مع الإشارة إلى أن «وجود وتطبيق القانون يستلزم أخلاقًا»[١٣]، ولا يقوم من دونها، وبالتالى «لن يكون هناك نظام تقدمى جديد فى ظل عدم وجود أخلاق تقدمية فى مجتمعنا»[١٤].

والحال، كيف يمكن تحديد هذه الأخلاق التقدمية المنشودة؟ يلجأ الخشت فى هذا الشأن إلى المفكر السويسرى اللاهوتى هانس كونغ (H. Kung) (تولد فى العام ١٩٢٨) الساعى لصوّغ معايير لأخلاق كونية تأخذ شكلًا ملموسًا ربطًا بالسياسة والاقتصاد، وتبتعد عن الخلافات والنقاشات التى لا طائل منها[١٥]. ولهذا الغرض يدعونا المفكر العربى، فى المقام الأول، إلى تجنب ثلاث مسائل: تكرار إعلان حقوق الإنسان: «لأن الأخلاق أكثر من القانون، والواجب الأخلاقى أكثر من كونه مجرد واجبات أخلاقية»[١٦]. والبيانات الأخلاقية الرنانة، وأخيرًا، تفادى المواعظ الدينية الحماسية؛ لأن حلول المشاكل يجب أن تنبع من الواقع المعاش لا من بطون الكتب، وفى كل مرة يشدد الخشت على دور الدين الإيجابى، «إذ يراه يحثنا على التفكير العلمى والواقعى، وعلى الأخذ بالأسباب والسير نحو التقدم بالعمل لا بالمواعظ والأمانى»[١٧].

بيد أن ثمة معايير شكلية يراها الخشت ضرورية للسير قدمًا نحو الأخلاق التقدمية، أى ما ينبغى فعله حقًا: أولا، الارتباط بالواقع، بمعنى الانطلاق مما هو موجود والذهاب إلى المبتغى. ثانيًا، الوصول إلى مستويات أخلاقية أعمق، أى «مستويات القيّم الملزمة والمعايير المتعذر تغييرها والمواقف الداخلية الأساسية» (ص ١٥٦). ثالثًا، التعبير بلغة مفهومة، بسيطة. رابعًا، العمل على تأمين إجماع أخلاقى، على صعوبة الأمر، وليس إجماعًا عدديًا فحسب (الموضع نفسه). ويركز الخشت على إعادة الاعتبار للمعايير الأخلاقية وعلى أوليتها، التى قد تجد معينها فى الدين والتقاليد والتراثات البشرية (ص ١٥٨)، ويرى أن الإنسان هو الأساس فى «أخلاق التقدم»، هو الغاية والقصد.

لذا يتقدم مبدأ «الاستحقاق»[١٨] على ما سواه: «فالاستحقاق هو الذى يصنع الحق، والحق هو أيضًا معيار الاستحقاق» (السابق ١٥٩).

ويضع الخشت قاعدتين أساسيتين لمفهومه لأخلاق التقدم: أولًا، كل إنسان يجب أن يُعامل على نحو إنسانى، وثانيًا، ما تتمناه من الآخرين افعله لهم. ومنهما تشتق توجيهات خمسة «غير قابلة للنقض»: ١ ـ الالتزام باتقان العمل. ٢ ـ الالتزام بالتسامح والتضامن الثقافى وحياة الصدق. ٣ ـ الالتزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة للجميع. ٤ ـ الالتزام بثقافة المساواة فى الحقوق والشراكة بين الرجال والنساء. ٥ ـ الالتزام بإيجاد نظام اقتصادى عادل قائم على النزاهة والأمانة (ص ١٦٠). ويلخص الخشت فى صيغة «الإرادة المتسقة مع نفسها» جوهر أخلاق التقدم، أى الإرادة غير المتناقضة، التى لا تعرف ازدواجية فى القول والعمل، وهذا التناقض مسؤول بدرجة كبيرة عن حال تخلفنا، فى عرف الباحث الكبير (ص ١٦٧).

ومن آيات هذا التخلف (أو التأخر) ما عاينه المفكر فى بلاد النيل من ظواهر تناقض الأخلاق الحميدة، يُجملها فى عبارة «رعونة» سائدة فى المعاملات اليومية بين الناس وفى المؤسسات والإدارة العامة. وهو يدعو إلى مكافحة هذه الآفة بإعمال القانون وتحليل المخاطر وأسبابها، واتخاذ التدابير للوقاية منها، وتنفيذ سياسة الثواب والعقاب، والحزم فى معايير السلامة فى كل مهنة (ص ١٧٤). ومن الآفات المستشرية «الفساد» أس كل خراب، وإلى محاربته يدعو الخشت للقيام بثورة لا فى الفكر الإدارى فحسب، بل «ثورة فى منظومة التفكير الحاكمة للسلوك» (ص ١٧٧). كما لا يهمل ما يواكب الأوضاع السياسية والاجتماعية فى مصر من مثالب، ومنها «الشائعات» (ص ١٩٩) لإحداث الفوضى والبلبلة. ويلاحظ انتشار ما يسميه «الحسد العام» ودوره الخفى «فى تحريك الصراع الاجتماعى والسياسى» (ص ٢٠١)، ويستنجد الخشت بالفلسفة لعلاجه، لنقل ببعض تياراتها، ولا سيّما تلك التى تعلى من شأن القناعة والرضى بما نملك، أو «الغبطة»، أى «أن تتمنى لنفسك مثل حظ الآخر، من دون تمنى زوال هذا الحظ عنه الذى أنعم الله به عليه. فالكون يتسع للجميع، والسماء لا يحلق بها نجم واحد»[١٩].

أخيرًا، محاولة الخشت فى أخلاق التقدم، مساهمة تجديدية معتبرة، تقدم إضافة نوعية إلى جهود المفكرين والفلاسفة العرب، وهى موجهة فى الدرجة الأولى إلى أبناء بلده، فى أرض الكنانة، للحاق بالعالم المعاصر، عالم الكد والعمل والإنتاج

والترقى وصولًا إلى الرفاه والأمان، الذى قد يتحقق بعد إصلاح عميق يطاول البنى المادية والذهنية، وهذه الأخيرة هى ما يجهد الخشت فى تقديم صيغ لها تفيد فى تبنى أخلاقيات جديدة بعد قصور الأخلاق التقليدية الموروثة، أو تبنى «الحد الأدنى الضرورى» المجمع عليه، للحضور فى هذا الكون المعولم العابر للدول والحدود.

الهوامش

(١) محمد عثمان الخشت، فيلسوف مصرى (ولد فى العام ١٩٦٤)، أستاذ فلسفة الأديان والمذاهب الحديثة والمعاصرة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة. موسوعى الثقافة، يجمع بين التعمق فى التراث الإسلامى والفكر الغربى. تتميز مؤلفاته بالجمع بين المنهج العقلى والخلفية الإيمانية. له كتابات مرجعية فى أصول الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة، وعلم السياسة ولا سيّما عن المجتمع المدنى ودوره، والدولة العالمية والدولة القومية. له مؤلفات فى علوم الدين المختلفة: أصول الدين، وعلم الحديث، والشريعة، ومقارنة الأديان، كما أن له عدة مؤلفات عن الفرق الإسلامية، فضلا عن الكتابات الاجتماعية. تتميز كتاباته بالوسطية والعقلانية، وتكشف هذه الكتابات عن تعمق كبير فى العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية، ويتميز أسلوبه بالوضوح والمنطقية. وهو رئيس جامعة القاهرة. أعاد كتابة علوم الحديث فى صيغة عصرية، كما أعاد تأويل موقف الشريعة من قضايا المرأة منذ ثمانينات القرن العشرين، فى ما يتعلق بحقها فى تولى القضاء والفتوى والشهادة، والمساواة بينها وبين الرجل فى الحقوق السياسية والمدنية... إلخ. له مؤلفات كثيرة فى مجالات متنوعة تعكس موقفا فكريا أصيلا، منها: ـ **تطور الأديان**، القاهرة، مكتبة الشروق، ٢٠١٠. ـ **العقائد الكبرى**، دمشق، دار الكتاب العربى، ٢٠١٠. ـ **المعقول واللامعقول فى الأديان**، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٦. ـ **الإسلام والوضعية والاستشراق فى عصر الأيديولوجية**، القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧. ـ **العقلانية والتعصب**. القاهرة، دار نهضة مصر، ٢٠٠٧. ـ **الحد الأدنى المشترك بين الأديان وفلسفات الأخلاق**. القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧. ـ **حركة الحشاشين: تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية فى العالم الإسلامى**. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨. وقد حظى فكره باهتمام الباحثين، فكان موضوعًا لعدد من المؤلفات، منها على سبيل المثل لا الحصر: **عقلانية بلا ضفاف: الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية فى أعمال الخشت الفكرية**. (القاهرة ـ دمشق، دار الكتاب العربى، ٢٠١٣)، فى ٣٥٤ صفحة. تحرير د. غيضان السيد على. تقديم ومراجعة أ. د. عصمت نصّار. وقد اعتبر الباحث الجزائرى، د. مونيس بخضرة، فى الكتاب المذكور آنفًا إن د.محمد عثمان الخشت، صاحب «مشروع فلسفى ودينى وسياسى»، يعتمد المصالحة بين التيارات والتجديد والتأويل، و«عقلانيته بلا ضفاف» لا تقف عند شاطىء، بل تطاول كل الميادين، وهو مترحل بين الفلسفات، وهذا «فعل لا يقدر عليه إلا الفلاسفة»، ما جعل د.مونيس يعتبره واحدًا منهم.

(٢) للتوسع فى الموضوع، يمكن مراجعة كتاب **الأخلاق التطبيقية** (القاهرة، ٢٠١٥)، فى ٢٩٤ صفحة. تحرير أ. د. أحمد عبد الحليم عطية. وقد صدر الكتاب فى سلسلة دفاتر فلسفية، تصدر عن كرسى اليونسكو للفلسفة ـ فرع جامعة الزقازيق.

(٣) د. محمد عثمان الخشت، **أخلاق التقدم، رؤية فلسفية تطبيقية** (القاهرة، نيو بوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٦)، فى ٢٢٤ صفحة. ص ١٩.

(٤) أعتقد أن ثمة مبالغة فى عبارة «تقديس»، حيث أن المقدس دينى فى الأصل ويحوز هالة معينة. وتقديس الحرية يجعل منها صنمًا، له مريدوه وسدنته، وباسم قداستها قد ترتكب المجازر. أنظر ص ١٢٠.

(٥) د. محمد عثمان الخشت، **أخلاق التقدم**، مصدر مذكور، ص ١٢١.

(٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٢١.

(٧) المصدر السابق نفسه، ص ١٢١.

(٨) لن أكرر الملاحظة الآنفة عن «التقديس»، لكن المجتمعات الرأسمالية المتقدمة جعلت من الإنتاج

والإفراط فيه ومن ثم الاستهلاك عبادة. وأى أزمة فى التصريف، يكون الحل عندها بالحرب التى تفتح الأسواق المغلقة.

(٩) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، مصدر مذكور، ص ١٢٢.

(١٠) المصدر السابق نفسه، ص ١٢٣.

(١١) يسميها والزر أيضًا «نواة الأخلاق»، ويعنى بها مجموعة من المعايير الأخلاقية الأساسية الأولية تشمل الحق فى الحياة والعيش، والمعاملة العادلة من الأفراد وأيضًا من الدولة، والاندماج الذهنى والجسدى فى المجتمع. مذكور عند الخشت، ص ١٢٧.

(١٢) د. محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، مصدر مذكور، ص ١٢٩.

(١٣) المصدر السابق نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(١٤) المصدر السابق نفسه، ص ١٤٦.

(١٥) وقد نقل المركز القومى للترجمة فى مصر الكتاب الذى استند إليه د. الخشت إلى اللغة العربية: هانس كينج، لماذا مقاييس عالمية للأخلاق؟ الدين والأخلاق فى عصر العولمة، (القاهرة، ٢٠١٥)، فى ٨٣٠ صفحة. ترجمة ثابت عيد.

(١٦) المصدر السابق نفسه، ص ١٥٥.

(١٧) المصدر السابق نفسه، ص ١٥٥. ويعاود الإشادة بالدين عمومًا فى ص ١٥٧.

(١٨) ارتبط «مبدأ الاستحقاق» بفكرة العمل والجهد والمساواة والعدالة الاجتماعية، وقد خصص له الفيلسوف الفرنسى ايف ميشو (Yves Michaud) كتابًا نقديًا بسبب تحوله إلى أيديولوجيا، حمل عنوان «ما الاستحقاق؟» (باريس، ٢٠١١). فعرض فيه للمعنى المباشر له وللمعنى الخفى.

(١٩) المصدر السابق نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

د. الخشت وثمار شجرة ديكارت

أ.د. أحمد عبدالحليم عطية(*)

تطمح هذه الدراسة، التى تحمل عنوانًا قد يبدو أدبيًا أكثر من كونه تقديم قراءة لعمل د. محمد عثمان الخشت «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط»، فهذه الدراسة المتميزة التى تتجاوز هدفها المباشر الذى يتضح من العنوان إلى التنقيب فى علاقة فلسفة ديكارت بفكرنا وتراثنا وواقعنا وتهدف بالإضافة إلى بيان ما فى العمل من مواجهة خشتية برهانية مقابل مراوغة ديكارتية إلى تأويل هذا العمل والمساعدة على قراءة ما بداخله مما لم يعلنه الخشت بشكل مباشر وإن كانت إشاراته إليه واضحة تمامًا، فقد كان هدف المفكر العربى بيان الاشتباه فى فلسفة ديكارت وكشف المسكوت عنه فى عقلانية أبى الفلسفة الحديثة، ونحن نواصل القراءة وبيان ما يترتب على نزع الأقنعة الديكارتية وتتبع المراوغة العقلية عند بوابة الحداثة ورائد الفلسفة الحديثة ومؤسس المشروع الفلسفى الغربى.

إن كتاب أقنعة ديكارت العقلانية؛ الذى كان أشبه بمبارزة سريعة بين فارس العقلانية الغربية ورائد فلسفة الدين فى العربية، يتجاوز تلك الأهداف التى حددها لنا صاحبه فى ثنايا براهينه النقدية. إلى أن يكون جزءًا من عمل فلسفى متكامل حتى لا أقول من مشروع فلسفى عربى معاصر لما تحمله هذه العبارة من ظلال أيديولوجية وإن كان لا بأس بها فى هذا السياق، فنحن إزاء رؤية متكاملة وبنية متسقة ومشروع، وهو مشروع يتخطى الفلسفة الحديثة عند ديكارت وهيوم وكانط وهيجل إلى فلسفة الدين عبر قراءة عربية عقلانية معاصرة تنطلق عبر مواجهة حضارية ظهرت بوضوح فى قراءة الخشت لموقف رينان من العلم فى الإسلام وكتاباته التالية التى تحمل هموم عصره وهموم الأجيال العربية والإسلامية الحالية.

قد يُخَيل للقارئ، كما حدث معى أن أقنعة ديكارت العقلانية ما هى إلا قراءة تؤكد على إيمانية ديكارت وإخلاصه للكنيسة والوحى المسيحى مثلما نجد ذلك

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

فى كثير أو معظم الدراسات التى تناولت فلسفة ديكارت والتى يمكن أن نعددها فى العربية وغيرها من اللغات الأخرى، التى رأت فى عمل ديكارت امتدادًا لفلسفة العصر الوسيط وقضاياه كما يظهر لدى اتين جيلسون ومن ساروا على نهجه ولدى معظم من كتبوا عن ديكارت فى العربية: عثمان أمين ونظمى لوقا وكمال يوسف الحاج وغيرهم. لكن هل هدف العمل الذى بين أيدينا، والذى استوقفنى من بين كتابات الدكتور الخشت الكثيرة هو أن يكون سجالًا وجدالًا مع مؤسس العقلانية الغربية أم هو حوار حول زيف هذه العقلانية ومركزيتها الأوربية وما ينتج عنها من آثار جانبية أثرت وما زالت تؤثر على مستقبل الشعوب والمجتمعات غير الأوربية؛ هذا هو السؤال المركزى الذى يبطنه د.الخشت والذى يدفعه إلى نزع الأقنعة وكشف المحجوب وذلك إزاء تراثين فلسفيين: هما الفلسفة الحديثة الغربية التى بنيت على الحوار مع الديكارتية والإضافة لها من جهة والقراءة العربية لهذه الفلسفة التى كادت أن تقدس صاحب «المقال» و«المبادئ» و«التأملات».

هو إذن كتاب عنا وليس كتابًا عن ديكارت، هو كتاب عنا، عن عصرنا، عن مشكلاتنا عن علاقتنا بديكارت وبالفلسفة الغربية الحديثة، علاقتنا بالغرب منذ ديكارت وقبل ديكارت وبعد ديكارت؛ إنه كتاب حول أنفسنا. كيف يكون ذلك؟ ديكارت فيلسوف الحداثة الغربية، أبو الفلسفة الحديثة، الذات التى هى أساس المعرفة والوجود، أساس الفكر، الذى يسيطر ويهيمن على الطبيعة والعالم والكون، مع ديكارت نحن بإزاء سيادة الكوجيتو على الوجود، الذات على الطبيعة، الأنا على العالم، أوربا على الكون، والعبارة الأخيرة ناتجة من صميم فلسفة ديكارت التى تمثل المشروع الغربى والحداثة الغربية والتى تتجسد فى ذلك الشعار الذى يميزها عن غيرها، وهو شعار لكى نهيمن على الطبيعة علينا معرفتها. فالمعرفة صلب الميتافيزيقا الغربية الحديثة هدفها الاستفادة العملية من الطبيعة، العالم، الكون لصالح الأنا أى الغرب مقابل العالم.

هنا نتوقف عند العنوان الذى حددناه فى صدر هذه الدراسة والذى يبدو أدبيًا رمزيًا غامضًا فالحديث عن الخشت وديكارت أمر معلوم حيث قدم المفكر العربى قراءة للفيلسوف الفرنسى ومحاولة مهمة جديدة بالبحث عن المقاصد والغايات الديكارتية

التى هى إيمانية دينية أكثر من كونها عقلانية برهانية، لكشف الإطار الكلى ليس لفلسفة ديكارت والفلسفة الحديثة فقط بل للإطار الحضارى للفلسفة الغربية. وحتى الحديث عن شجرة ديكارت حديث له أصوله فيما قدمه ديكارت تحديدًا للفلسفة؛ موضوعها وغاياتها تحت عنوان «شجرة الفلسفة» التى جعل جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا وفروعها العلوم الثلاثة الطب والميكانيكا والأخلاق ومن هذه الفروع تجنى ثمار الفلسفة وتظهر فائدتها.

هنا يأتى حديثنا عن ثمار شجرة ديكارت التى حملتها أغصانها المورقة الخضراء وهى ثمار كثيرة تثقل أغصان شجرة الفلسفة. يليق بنا أن نحددها ونذكر بعضًا منها فى مقدمتها: العقلانية، والحداثة، العلم، المنهج والكون والطبيعة مما تحفل به التأملات الديكارتية والمقال فى المنهج ومبادئ الفلسفة. أتصور منذ البداية أن هناك علاقة بين العنوان الذى حدده لنا الدكتور محمد عثمان عن أقنعة ديكارت العقلانية، وكان يمكن له أن يجعله عقلانية ديكارت تتكشف، ليس المقصود هنا تتكشف وتتساقط ولكن المقصود الأقنعة بالجمع التى كانت أكثر دقة من قناع بالمفرد؛ فنحن بإزاء عدة أقنعة وليس قناعًا واحدًا. وحديثنا عن ثمار شجرة ديكارت يتم أيضًا فى صيغة الجمع، فهناك كثير من الطيور التى جذبتها الفلسفة الديكارتية أو ثمار هذه الفلسفة، هذه الثمار بالجمع وهى التى يطلق عليها المفكر العربى أقنعة ديكارت، فهل هذه الثمار تتكشف أم تتساقط؟

لا يرفض د. الخشت عقلانية ديكارت ولا ينكرها بل يبحث فى أساسها ويبين غايتها ويوضح أهدافها والأساس المؤسس لها وهو الذات أو الأنا أو الكوجيتو مقابل وضد اللاأنا. وهنا يظهر مقصد الخشت بوضوح؛ فالعقلانية الديكارتية ليست بناء مستقلًا منعزلًا عما يحيط بالغرب من عوالم يعتبر الغرب مركزها ونقطة بدايتها والموجه لها؛ فكيف يتسنى لمفكر مثل الخشت الذى يحمل إرثًا حضاريًّا إنسانيًّا تاريخيًّا أسهم فى تأسيس العلم وتشكيل الحضارة أن يخضع لتلك العقلانية المركزية الغربية وتقنيات من ثمارها. من هنا وبصبر وأناة يسعى الخشت إلى ما يسمى كشف المحجوب ببيان الأساس المسيحى وليس الإنسانى للفلسفة الديكارتية وبهذا التنقيب العقلانى الحضارى تتساقط أقنعتها. جذبت فلسفة ديكارت الكتاب والمفسرين والمؤرخين والشراح المحدثين والمعاصرين، الفرنسيين والغربيين والعرب.

ذلك أن الاهتمام بديكارت دائم لا ينقطع. والكتابة مستمرة متجددة عن الفيلسوف الذى أصبح علامة على الفلسفة الغربية الحديثة، والدراسات عنه بكل اللغات تعمق وتزيد النظر وتبحث عن الجديد وتعيد ما كتب عنه من قبل، بحثًا وتنقيبًا وتحليلًا وتأويلًا، أو تترجم ما يصدر فى لغة أخرى. فقد طبع فى باريس من جديد كتاب ألكسندر كواريه A. korye - الذى درس فترة من حياته بجامعة القاهرة ـ «مقال حول فكرة الله والبرهان على وجوده عند ديكارت» Essai Sur l'idee De Dieu Etk,Y Les Preuves Son Existence Chez Descartes وهو فى توجهه العام يقترب من دراسة الدكتور الخشت التى نحن بصددها وهو عمل يبين جذور أفكار ديكارت فى فلسفة العصور الوسطى، وأن أصالة الفكر الديكارتى تكمن فى تعديله وتحويله الأفكار التى ورثها عن هذه الفلسفة. كما صدرت ترجمة فرنسية لكتاب هارى. ج. فرنكفورت H.G Frankfurt «عن التأملات» Demon Reveur et fous الذى صدر بالإنجليزية فى الولايات المتحدة ١٩٧٠ ويتضمن تحليلا لما جاء فى التأملات عن العقل ومشروعيته مثلما فعل أستاذنا عثمان أمين الذى ترجم وقدم هذا العمل للعربية منذ وقت مبكر وقدم لنا قراءة مثالية روحانية للفيلسوف وكتاب جنفياف لويس «المنهج والميتافيزيقا عند ديكارت» Metthod et Metaphysique Chez Descartes الذى جمعت فيه أهم البحوث التى كتبت فى هذين الموضوعين ثم كتاب كل من فير شابل Vere Chappell ووليم دينيى W. Doney «خمسة وعشرين عامًا من الدراسات الديكارتية» الذى يشكل توثيقًا كاملًا لما كتب عن ديكارت خلال ربع قرن فى اللغات المختلفة الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والإسبانية والهولندية، كما يتضمن قائمة بمئتى طبعة وترجمة لأعمال ديكارت وكذلك ما كتب عنه كعالم فيزيائى ورياضى وشخصية أدبية. كما لم تتوقف الكتابة عنه فى العربية منذ ما يزيد عن مائة وعشرين عامًا حتى هذه اللحظة[1].

وهناك أيضًا نوعية أخرى من الكتب عنه مثل كتاب جلوكسمان Andre Gluchs-man «ديكارت هو فرنسا» Descartes C'est la France الذى يعتبره بيردكس أهم كتاب فى الفلسفة يصدر منذ ظهور كتاب فوكو الكلمات والأشياء ١٩٦٦ ـ فهو مهم لأنه يتحدث عن ديكارت ولأنه لا يتحدث عن ديكارت! إنما يتحدث عنا نحن

وعن مشاكل عصرنا وقضاياه الفلسفية؛ فديكارت هنا استُخدم لقول شيء آخر، فهو دعامة يستند إليها جلوكسمان للتعبير عن زماننا الراهن أو بالأحرى فإنه «ديكارت جلوكسمان» وعودته إلى ديكارت ليست عودة «الابن الضال»؛ الذى يرتمى فى حضن التراث المطمئن بقدر ما هى بعث لديكارت من الماضى إلى الحاضر، أى خلق ديكارت من جديد، ديكارت الذى يقف على أعتاب القرن الحادى والعشرين. فهو إذ يتحدث عن ديكارت يثير كل المسائل المطروحة على عصرنا الراهن، الحقيقة أن الكتابات المختلفة التى تدور حول فلسفة أى فيلسوف كبير مثل ديكارت تنطلق منه وتضيف إليه تتحدث عنه وعن أصحابها. وبمعنى آخر نجد أن شراح الفيلسوف يجدون فى إنتاجه من التنوع والتناقضات أكثر مما رآه، هكذا كان الشأن مع ديكارت فسارتر صبغه بصبغة وجودية، وهنرى لوفيفر نصب فيه تمثالًا ثوريًا يبشر بالماركسية، أما جيلسون فقد جعل ديكارت فيلسوفًا مصلحًا ومتممًا لتفكير الفلاسفة القدماء(٢). وهو ما يمكن أن يظهر فى قراءات أخرى حول الفيلسوف.

وقد ارتبطنا بها وتعرفنا عليها منذ فترة مبكرة فى تاريخنا المعاصر وقد شغلت بها فى بداية حياتى العلمية وكانت الديكارتية أول بحث علمى أصدره فى كتاب تناول القراءات العربية المختلفة لديكارت والتفسيرات المثالية الروحانية والواقعية والعلمية لهذه الفلسفة وبداية الكتابة عنها فى الثقافة العربية(٣). ويضيء لنا العمل المتميز والقراءة المتفردة التى قدمها عثمان الخشت كثيرًا من علامات الاستفهام التى طرحت حول هذه الفلسفة مثلما تتجاوز محاولته إسقاط الأقنعة العقلية لهذه الفلسفة القراءات السابقة نحو تأويل جديد للديكارتية وحوار معها يهيئ السبيل لقراءة ـ ليس فقط ـ الأسس النظرية لها بل الأسس العملية والتاريخية التى تكشف محدوديتها ومركزيتها الغربية وهذا يقتضى منا الوقوف أمام بدايات التعرف عليها فى الثقافة العربية وإدراك ما تحتوى عليها من نقائض وخلط مما أطلق عليه البعض «تلك» هذه الفلسفة وهو ما تناوله مفكرنا تحت عنوان الاشتباه فى فلسفة ديكارت. ثم نشير للقراءات المثالية والدينية لها حتى يتسنى لنا تقديم قراءة محمد عثمان لهذه الفلسفة.

والاهتمام بديكارت فى العربية قديم ظهر فى المجلات العربية قبيل نهاية القرن

الماضى. فقد أرسل أحمد أفندى عثمان الوردانى بالقبارى بالإسكندرية إلى مجلة الهلال فى أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن ديكارت والديكارتية: من هم الكرتايزيون؟ وفى أى عصر كانوا؟ ومن هو المؤسس الحقيقى لمذهبهم؟ وعلى أى أساس بنى هذا المذهب؟ وأجابت الهلال إجابة أولية على ذلك بأن الكرتايزيين أو الكرتايزينيين هم أتباع فلسفة «ريناتوس دكرتاسسوس»، وهو فيلسوف فرنساوى يعرف باسم رينيه ديكارت، وبعد أن عرضت المجلة لحياته واهتمامه بالرياضيات تناولت فلسفته: ففلسفته أساسها الشك فى كل موجود، لم يرشده العقل إلى التسليم بوجوده فهو يرتاب بوجود كل شىء إلا وجوده هو. وقد كان يشك بوجوده نفسه لو لم يثقل عليه الارتياب بشيء يفكر ويشك فعبر عن وجوده بقوله: «أنا أفكر فأنا إذا موجود» ثم تحدثت المجلة عن القواعد الأربعة للمنهج ووجود الخالق جل وعلا ويختتم الهلال تعريفه بـ«الكرتازينيون» ومذهبهم بأنه لهم يكن من أمر هذه الفلسفة (وتلبكها) وتناقضها فقد نبهت أذهان العلماء إلى الاستقلال فى الفكر وحملتهم على البحث والتنقيب حتى توصلوا إلى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة. وتعد فترة العقدين الأولين من القرن العشرين فترة خصبة فى الاهتمام الكبير الذى صاحب تلقى الديكارتية سواء فى دروس الجامعة الأهلية فى مصر أو ما كتب فى الدوريات العربية(٤).

لاحظ تاريخ كتابة هذه الرسالة ونشرها تجد أنها قد نشرت بمناسبة مرور ثلاثمائة عام على ميلاد الفيلسوف. ولاحظ أيضًا، وهذا هو المهم، إشارة محرر الهلال إلى أمر هذه الفلسفة وتلبكها وهو لفظ يثير البلبلة والاشتباه فى أمر هذه الفلسفة مما استوقف عثماننا للرد على عثمان الوردانى لتوضيح هذا التلبك والاشتباه فيما كتبه تحت عنوان «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط» كما سنرى.

وقبل أن نواصل النظر فى رحلة ديكارت بين عثمانيين منذ البداية وعلى امتداد تلقى فلسفته نلفت إلى حقيقة لاحظها القارئ أننا أمام تلقى نقدى تأويلى إذا جاز التعبير. لقد كان تعرفنا على هذه الفلسفة وتناولنا لها تناولًا استشكاليًا فمنذ طرح السؤال للمرة الأولى فى فكرنا الحديث عن ديكارت عبر سؤال. فهو يسأل صباح أول يناير ١٨٩٧ أى صباح الذكرى المئوية الثالثة لميلاد الفيلسوف الفرنسى المولود فى

١٥٩٦ ومحرر الهلال والذى ربما يكون هو من طرح السؤال أراد أن يحدد لنا بداية الفلسفة الحديثة وأنها بداية ملتبسة وأن أفكار ديكارت الذى يدعى تمييزها ووضوحها ليست بهذا الوضوح فهى متلبكة، مشوشة ليست كما يروج لها ومع هذا فهى جديرة بأن تعرف ومن هنا أهمية التعريف بها وفى الوقت نفسه الإشارة إلى تلبكها. وعليه فإننا فى هذه الدراسة نتفق مع بيير ديكس فيما قاله عن كتاب جلوكسمان عن ديكارت الذى ربما يعبر عن الأول جلوكسمان بأكثر مما يعبر عن ديكارت. وبالمثل فإن كتاب محمد عثمان الخشت عن ديكارت يعبر عن الخشت مثلما يعبر عن ديكارت ويعبر عنا مثلما يعبر عن الفلسفة الحديثة.

وقد توالى بعد هذا السؤال الذى طرحه أحمد أفندى عثمان الوردانى ما قدمته الصحف العربية حول ديكارت حيث ظهرت بعض الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة أو المترجمة فى بداية القرن. وأشارت صراحة وضمنا إلى أبى الفلسفة الحديثة مثل كتاب «الفلسفة» للقس بوتيير ترجمة جرجس صعب ١٨٨٣[٥] وكتاب الأب جرجس فرح الصغير «الفلسفة» ١٨٩٣[٦] وكتاب الأب أنيس أفندى الخورى «الفلسفة الحديثة» ١٩١٤ وفيه يشير إلى دليل ديكارت لإثبات لامادية النفس[٧]. ويتحدث زكريا أحمد رشدى منشئ مجلة الرشديات فى كتابه «مبادئ الفلسفة» عن أشهر فلاسفة الغرب ديكارت ويتناول مؤسس الفلسفة الحديثة، ويناقش فلسفة ديكارت وقيمتها فى المعرفة الإنسانية[٨]. ويتحدث حنا أسعد فهمى الحائز على دبلوم الليسانس فى الحقوق من جامعة باريس فى كتابه «تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها إلى الآن» عن ديكارت ويتناول حياته ومؤلفاته وفلسفته موضحا الغرض الذى قصده، والنقطة التى بدأ فيها فلسفته وأسلوبه ورأيه فى النفس وفى الله وفى علاقة النفس بالجسد، وغير ذلك من كتابات تهدف إلى التعريف بديكارت[٩] إلا أن الحديث المباشر عن ديكارت وفلسفته وتناوله بالدرس الأكاديمى لم يبدأ إلا فى الجامعة الأهلية القديمة بمصر حيث بدأت تظهر البذور الأولى لتفسير فلسفته على أيدى أساتذة الجامعة الأهلية. وإذا كنا بالطبع لا نهدف إلى إحصاء الكتابات العربية عن ديكارت فهدفنا تتبع الاتجاهات الفكرية العربية فى درس الديكارتية والعقلانية بين عثمانيين؛ عثمان الوردانى الذى أشار إلى تلبك هذه الفلسفة منذ بداية تعرفنا عليها وعثمان الخشت

الذى أوضح حقيقتها وأماط اللثام عن أسسها الدينية المسيحية ومركزيتها الغربية فمن الضرورى والحال هكذا أن نتعرض للبذور المبكرة التى وضعها الأساتذة الأوروبيون وأثرت كثيرًا على تلاميذهم من العرب وأدت إلى التشيع لديكارت فى الدرس الفلسفى العربى مما جعل من عمل الخشت مهمة عاجلة وأساسية.

من دروس كل من لويس ماسينون والكونت دى جالارزا بالجامعة الذين أشاروا إلى ديكارت صراحة وضمنًا. ووجدنا لدى الجيل الأول حوارًا مهمًّا حول ديكارت مثلما حدث بين محمد ثابت الفندى ومحمود الخضيرى؛ الذى ترجم أول نصوص ديكارت، بتأثير حديث أستاذهما طه حسين عنه، ثم الاهتمام الكبير الذى أولاه عثمان أمين لديكارت وظهر لدى تلميذه نظمى لوقا، اللذين قدما لنا القراءة اللاهوتية لديكارت التى سادت فكرنا المعاصر والتى تسيطر على الثقافة العربية والفكر العربى المعاصر حتى الآن، فقد ظهرت وفى الفترة الحالية دراسة أكاديمية حول البرهان القبلى عند ديكارت وهى النزعة التى يكشفها ويحللها عمل د. الخشت.

لقد قدم نظمى لوقا ـ الذى تأثر بدوره بالثقافة الفرنسية وتتلمذ على عثمان أمين ـ عدة دراسات فى الفلسفة الديكارتية تتسم بتلك السمة الدينية التى عرفت عنه، ويهمنا منها: «الحقيقة تناول فلسفى» و«الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت» وقد صدرا عام ١٩٧٢ وكان قد ترجم تأملين من تأملات ديكارت فيما بعد الطبيعة ١٩٤٠ واستخدم أفكار ديكارت فى كتاباته مثل «مشكلة اليقين»[١٠].

ويعرض فى كتابه «الحقيقة» دراسة مقارنة لمفهوم الحق عند ديكارت واسبينوزا[١١]، يتناول الحقيقة عند ديكارت: ما هى، آيتها، ملتمسها، وسيلتها، نمطها، آلتها، سندها، آفتها، مداها. ومعنى الحقيقة عند ديكارت، كما يفهمها لوقا، هى فطرة فى الإنسان لا يحتاج فى أمرها إلى لقانة، وهى كمعنى الوجود من معدن الذهن نفسه. وهو يجد صدى ما ذهب إليه ديكارت مرددا فى سائر كتاباته الباكرة منها والمتأخرة ما تم منها وما لم يتم. وآيتها عند ديكارت «النور الفطرى»، فآية الحقيقة أن ترى سابحة فى نور العقل بحدس قوى[١٢].

ويصل فهم نظمى لوقا الدينى لفلسفة ديكارت إلى أقصى مداه فى حديثه عن مدى

الحقيقة حيث يربط بينهما وبين الخير عن طريق الإرادة. فسلطان الإرادة لا يمتد إلى إدراك الحقيقة من حيث هي فحسب بل يمتد كذلك إلى الأخلاق. فالخير من الحقائق الأبدية التي تدرك بنور فطري شأنها شأن العقل وعلى هذا يمكن القول إن ديكارت في أخلاقه كما في معرفته يقدس الحقيقة، وإدراك الحقيقة هو إدراك الخير[١٣].

ويتضح فهم نظمي لوقا المثالي للفلسفة الديكارتية وقراءته الدينية لها بصورة واضحة جلية في كتابه «الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت» الذي يعبر عن نظمي لوقا بقدر ما يعبر عن ديكارت أو ربما أكثر مما يعبر عن «أبي الفلسفة الحديثة». وهو يعلن ويصرح بذلك منذ البداية؛ فالكتاب كما يقول: «تأويل لمذهب ديكارت في المعرفة والأخلاق لا من حيث هما بل من حيث إنهما غير ممكنين إلا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالإطلاق». وهذا التوجه الديني الذي جعل البعض ينظر إلى ديكارت باعتباره امتدادًا لقضايا الفلسفة في العصر الوسيط وهو ما يتعارض مع التأكيد على عقلانية ديكارت، الأمر الذي جعل الدكتور عثمان يعيد النظر في تلك الدعوى.

وتدور موضوعات القسم الثاني من عمل نظمي لوقا حول: «المعرفة» وهي عنده ما قام على اليقين. ثم يعرض لوجود العالم ويبين أن الله يثبت العالم ويضمن لنا حقيقته. ويرجع المنهج إلى الفقرة العاشرة ومن المنهج إلى المعرفة المضمونة: الحقائق الأبدية معرفة الأجسام، الصفات الأولى، الصفات الثانية، حقائق الرياضة، حقائق المنطق، العقل، حقائق الأخلاق مدركة بالعقل، فالله بما هو الحق والخير الأسمى قد جعل فينا ما يمكننا أن نعرف الحق وأن نعرف الخير بفكرنا وبواسطة النور الطبيعي الذي هو دليل على قدرة فكرنا على تلقي معرفة حدسية من الله. ونحن نلاحظ مما سبق أن صوت نظمي لوقا هو الذي يعلو وأداؤه هو الذي يعيد التوزيع الموسيقي لأنغام ديكارت بحيث يسود لحن واحد هو الله مصدر اليقين كما هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه كما أنه خالقه وبارئه.

إنه يجعل من معرفة الله أساسًا لمعرفة العالم وأساسًا للحق والخير إطلاقا، ومحورًا للفضيلة ثم قطبا تتجه إليه النفس مجندة كل عناصرها ومدربة على الائتمان والطاعة ـ بدفع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود واهب المعرفة وبارئ الخير بإرادته الكاملة.

ويظهر ديكارت فى كتاب نظمى لوقا مشكلة اليقين «حيث يتتبع المؤلف صاحب التأملات فى تناول هذه المشكلة الأساسية. وتكاد تنطق عباراته بمصادرها فى مؤلفات ديكارت» ففى المطلق تقوم الحقيقة، وعلى هذه الحقيقة المطبوعة فى العقل يقوم كل محك لليقين ولموضوعية معارفنا أفلا يحق لنا أن نقول عن هذا الوجود المطلق المطبوع فينا إنه هو الله الواحد المنفرد بالوجود[١٥]. إن الله هو اليقين عند ديكارت وكذلك عند لوقا وهو أيضًا ضامن الحقيقة هكذا تؤكد عبارات الديكارتى المصرى الذى يقول: «بغير الوجود المطلق يبطل أن يكون وعى فالآنية الواعية لا ترى نفسها إلا فى ضوء الوجود فالوجود كنه الآنية وعين ماهيتها وهو الحقيقة المكنونة القصوى فلا تكون معرفة إلا ولها من (الحق) سند عال ومعوان وضمان»[١٦].

إن هذا التفسير الذى قدمه نظمى لوقا فى كتابيه، هو صورة تأويلية وقراءة يتفق فيها مع القراءة المثالية الروحانية التى فهم من خلالها عثمان أمين وكمال يوسف الحاج فلسفة ديكارت، وهى القراءة السائدة لدى كثير من الباحثين والمفكرين العرب. وما اعتبره نظمى لوقا تأويلًا لفلسفة ديكارت، يرى فيه مفكرنا المعاصر محمد عثمان الخشت حقيقة هذه الفلسفة وسوى ذلك أقنعة ومهمته هو، كشف هذه الأقنعة.

يقدم محمد عثمان الخشت قراءة مغايرة للفلسفة الديكارتية، فمقابل القراءات المثالية العقلانية، التى تمثلها كتابات نظمى لوقا وكذلك التفسيرات الواقعية والماركسية والقراءات السياسية لها التى نشير إليها فى سياق تناولنا لقراءة محمد عثمان الخشت لها وإجابته عن السؤال حول الديكارتية الذى طرح فى الثقافة العربية من مائة وعشرين عاما ويقدم لنا الخشت قراءة عقلانية نقدية تكشف لاهوتية رائد الفكر الحديث وأبى الفلسفة الحديثة، رينيه ديكارت Rene Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠)، حيث يسود الغموض والالتباس فلسفته ويتوارى ما أكد عليه الفيلسوف من الوضوح والتميز. ووفق قراءته فإن «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط»، وتلك هى الأطروحة الأساسية فى كتابه الذى يحمل العنوان نفسه. وهو يبدأ بمناقشة الآراء السائدة، التى وجدنا لها أمثلة فى القراءات العربية التى تناولناها، والتى يؤكدها الفيلسوف نفسه، الذى يدعى أن فلسفته فلسفة الوضوح والتميز؛ مما يعنى أنها فلسفة واضحة الدلالة ولا تحتمل أكثر من تفسير. ويتساءل الخشت: هل هذا الادعاء

حقيقى؟ وهل الفلسفة الديكارتية محكمة الدلالة؟ أم أنها على العكس تثير الاشتباه، وهل ثمة ثنائية فى فلسفة ديكارت، تكشف عن تناقضات موقفه وتلبك فلسفته؟ وهل هى فلسفة عقلانية؟ أم لاهوتية؟ وهل العقلانية أمر محسوم فيها أم هى مجرد قناع أخفى وراءه ديكارت اتجاهاته اللاهوتية؟[١٧]

يتوقف د. الخشت وقفة جديدة عند مفهوم الاشتباه Equivocation، وهو ليس المعنى نفسه الذى أشار إليه محرر الهلال بلفظ تلبك، الذى يجده يسرى فى كتابات الفيلسوف وأفكاره وتصوراته، ويحدد الخشت دلالة الاشتباه كما أوردها لالاند فى قاموسه الفلسفى، وكذلك يحددها عند العرب المعاصرين: عزيز الحبابى فى «معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية» (ص ٨)، ومراد وهبه فى «المعجم الفلسفى» (ص ٥٨١)، وهو المعنى الذى لا يختلف عن المعنى الذى أعطاه بعض الأصوليين للاشتباه فى علم أصول الفقه ويورد تحديد الشيرازى والغزالى له. ويشير إلى استخدام حسن حنفى لهذا المفهوم فى بعض كتاباته موضحا تحديد حنفى وتعريفه للاشتباه خاصة فى فلسفة ديكارت؛ التى تنطوى على مواقف متعارضة. ويتساءل: هل فلسفة ديكارت فلسفة متشابهة غامضة تحتمل أكثر من معنى، أم أنها فلسفة محكمة الدلالة؟ هل تنطوى على مواقف غير واضحة ومتميزة، أم تعطى نموذجا للفكر الواضح والمميز؟ هل هى فلسفة عقلانية، أم لاهوتية؟ هل العقلانية أمر محسوم فيها، أم مجرد قناع أخفى وراءه ديكارت اتجاهاته اللاهوتية؟ هل تتخذ نقطة البدء فيها من الإنسان أم من الله، من الفكر الخالص أم من الضمان الإلهى؟ وأخيرًا، هل هى فلسفة تعتمد على معيار الوضوح والتميز فى معرفة الحق من الباطل أم تعتمد على الصدق الإلهى؟ الحقيقة أن ما يراه محمد عثمان الخشت موضع نقد وتساؤل واستنكار، هو ما وجد فيه البعض ما يميز فلسفة ديكارت بل ما سعى الجيل الأول من الباحثين إلى محاولة إضفائه ووسم فلسفة ديكارت به وتأويلها وفقًا له كما فعل نظمى لوقا تحديدًا، الذى قدم لنا هذا التفسير اللاهوتى لفلسفة ديكارت، وأعلى من أهمية هذا التفسير اللاهوتى والقراءة اللاهوتية للفيلسوف.

ويرى عثمان أن فلسفة ديكارت تشتمل على نصوص مشتبهة، وأن نسق ديكارت الفلسفى فى علاقته بالدين محل اشتباه فى تفسيره، ذلك أن ديكارت يعد من بين

الفلاسفة الذين أثاروا نوعًا من الجدل فى تاريخ الفلسفة؛ فتعدد التفسيرات وتباينها لأكبر دليل على أن النسق الديكارتى غير واضح، مما يستدعى إعادة النظر فى فلسفته عامة، وفكره الدينى خاصة انطلاقا من مفهوم الاشتباه، كما يستدعى التساؤل: هل العقلانية مجرد مظهر أخفى ديكارت وراء اتجاهاته اللاهوتية التى لا تخرج عن كونها عقائد المسيحية وقد ارتدت لباس الفكر الخالص ورفعت لواء العقلانية الحديثة؟ (ص ١٣).

تلك قضية أساسية أثيرت وتثار حول فلسفة ديكارت وموقفه اللاهوتى، وبصرف النظر عن كون تعدد التفسيرات دليل عدم الوضوح والاشتباه وهو سمة لاحظها الكثيرون لدى ديكارت، أو كونه دليل عمق هذه الفلسفة واجتذابها بحث الباحثين من زوايا ووجهات نظر متعددة، إلا أن موقف الفيلسوف من العقائد المسيحية هو بدوره مما يؤكد الاشتباه لدى ديكارت. ويقترب من هذه القراءة ما نجده لدى تونى نيجرى فى تفسيره السياسى وقراءته الماركسية لفلسفة ديكارت. حيث يعرض للوضع الطبقى لبورجوازية القرن السابع عشر: ويؤكد أن فلسفة ديكارت لم تكن راديكالية أبدا، بل كانت مهادنة للسلطات القائمة ومنها سلطة الكنيسة، وهذا ما يظهر واضحًا فى إهداء ديكارت لتأملاته إلى عميد وأساتذة كلية اللاهوت بجامعة السوربون. حيث يبدو بوضوح تخلى ديكارت عن عقلانيته ـ وتلك أول ثمار شجرة ديكارت ـ بتنازله للسلطة الدينية عن مهمة الفحص العقلى للعقائد الدينية ولعلوم الدين، واضعًا هذه المهمة فوق قدرات العقل البشرى وقدرات الإنسانية كلها. لقد كان ديكارت مستعدا على الدوام لتنحية العقل جانبا إذا تعلق الأمر بالاقتراب من احتكار السلطة الدينية للحقيقة[١٨] وذلك أول أقنعة الفيلسوف التى يكشفها لنا مفكرنا.

وقد رأى د. الخشت أن مبدأ ديكارت الشهير «الأنا أفكر» وهو المبدأ الذى حدد من خلاله ليس فلسفته فقط، بل كل الفلسفة الحديثة لم يكن بالقوة والرسوخ بحيث يشكل مبدأ كافيا لاستنباط نسق فلسفى متكامل. إنه مبدأ هش يستلزم مساندة؛ ولهذا أدخل ديكارت مبدأ الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور فى الكوجيتو، ولم يستطع أن يعتق فلسفته من أسر الرؤية الدينية المسيحية، سواء على مستوى آلية النجاة الفلسفية فى شكله المنهجى، أو على مستوى أركان مذهبه بدءًا من نظرته

للوجود وانتهاء بنظرته إلى العلم الطبيعى والرياضى، مرورًا بإعلانه لنفسه «كحليف للكنيسة».

لا يسعى الخشت إلى مجرد عرض وشرح فلسفة ديكارت، بل ينتقل من الشرح إلى التأويل الفلسفى، فى محاولة لقراءة النسق فى بنائه الداخل، قراءة كاشفة مشخصة للأعراض، تقف عند لحظات المنهج لتتفحص مدى عقلانيته، كما تقف عند الفضاء الموجود بين تلك اللحظات أو وراءها، لتقف على المعنى الباطنى أكثر مما تقف على المعنى الظاهرى، لا تقنع بما هو منطوق به وحده، بل متطلعة إلى استنباط ما هو مسكوت عنه أو ما يعجز عنه نطاق القول بسبب من المراوغة الأيديولوجية التى تريد التخفى تحت ثوب العقلانية الحديثة. إنه يريد إلقاء الضوء على هذا الاشتباه وتفكيك هذا التلبك بقصد بيان هذه الفلسفة التى شغلت، وما تزال، الفكر المعاصر، وما زلنا نعود إليها قراءة وبحثًا وإعجابًا.

ويلاحظ عثمان الخشت وهذه هى الثمرة الثانية اليانعة التى يكشفها أن منطق منهج ديكارت يبدو منطقا عقلانيا، أما حين ينظر المرء فى موقفه من الوحى المسيحى وعقائد الكنيسة وسلطة رجالها، يكتشف أن المنطق الذى يحكمه منطق غير عقلانى، حيث نجد المفاهيم اللاهوتية حاضرة فى بنية المذهب وتكوينه، حتى أنه يمكن التأكيد أن هذا الموقف محكوم بالمنطق اللاهوتى أكثر من كونه محكومًا بالمنطق العقلانى. ولو طبقنا منهج ديكارت على مذهبه كما يقترح الخشت لاكتشفنا أن مذهبه مليء بالتقريرات اللاهوتية. يكشف أستاذ فلسفة الدين الخشت فى كتابه عن لاهوتية ديكارت مقابل عقلانيته وغلبة إيمانه على منهجيته، ويورد فى قراءته ما يوضح ذلك. تلك هى الأطروحة المركزية التى يدافع عنها، والتى يمثل كتابه برهانا عليها.

فقد صرح ديكارت بأن حقائق الإيمان المسيحى يجب أن تكون أول ما نصدق به، دون البحث عن بداهتها ولا عن وضوحها وتميزها، بل يجعل هذه القاعدة فوق كل مبادئه المنهجية الشهيرة؛ فيذهب إلى وجوب أن نتخذ لنا قاعدة معصومة وهى أن ما أوحى الله به هو أوثق بكثير مما عداه. (ص ٢٤)

رفع ديكارت بعبارات صريحة، الوحى فوق العقل، ونظر إلى عقائده والإيمان بها

على أنها «من أفعال الإرادة وليس من عمل الذهن، وبهذا عدل عن الفلسفة العقلية إلى لاهوت العصور الوسطى، وأصبح ميدان العقل لا يتجاوز الحقائق الفلسفية، أما الحقائق الدينية التى تهدى إلى الجنة ـ فيما يقول فى القسم الأول من مقاله ـ فإنها فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلمها إلى ضعف استدلالاتنا العقلية؛ لأنها نزلت بمدد غير عادى من السماء، أى بوحى ينزله الله على من يصطفيه من عباده».

يناقش البعض ما يطلق عليه الأساس البورجوازى لإله ديكارت عارضًا الارتباط بين تصور ديكارت للإله وتصوره للسلطة الملكية: ويرى، عدم وعى ديكارت بإشكالات قدم العالم وحدوثه، وبالتناقض فى القول بإله قديم وعالم وحقائق محدثة، فصله بين الضرورة الإلهية والضرورة الطبيعية. وتصوره عن الإله باعتباره متجاوزًا للطبيعة وللحقائق الرياضية يذكرنا بالأشعرية ونفيها للطبائع وللسببية؛ إن تصوره عن الإله ليس سوى موروث كلامى تسرب إلى فلسفته من جراء مبالغته فى حرصه الشديد على ألا يزعج السلطة الدينية فى عصره. الحقيقة أن المعتزلة سوف تظهر على أنها أكثر عقلانية وتقدمية من ديكارت فى هذا الشأن، لقولها إن الله يستحيل عليه فعل الشر، والقبيح هو ما قبحه العقل، ويدخل فيه اللامقعول. هذا التراجع الواضح عن العقلانية ممن يطلق عليه أبو العقلانية الحديثة فيما يرى أشرف منصور كان من جراء خضوع البورجوازية الفرنسية لسلطة الكنيسة فى القرن السابع عشر. مما يجعل مفسرى ديكارت على اختلاف توجهاتهم ومناهجهم، يؤكدون أن تصوره عن الإله هو تصور لاهوتى تماما وليس تصورا فلسفيا.

ومن هنا يأتى تأكيد د.الخشت أن ديكارت إذ يضع أصول الممارسة العقلانية فى القاعدة الأولى من قواعد منهجه، فإنه سرعان ما يضع أصول الممارسة اللاعقلانية عندما يضع فوق هذه القاعدة وغيرها من القواعد قاعدة عصمة الوحى المسيحى. وفيها يقول ديكارت: يجب علينا أن نؤمن بكل ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا. ويفسر ذلك بقوله: «إذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا فى مستواها العادى، كأسرار التجسد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهمًا واضحًا؛ ذلك لأنه لا ينبغى أن يقع لدينا موقع الغرابة أن

يكون فى طبيعة الله وفى أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا». (ديكارت: مبادئ الفلسفة ص ٧٠)

إن ديكارت الفيلسوف الذى ادعى فى منهجه أنه لن يقبل شيئا على أنه حق إلا إذا كان واضحا ومتميزا، يدعو، لتكريس اللامعقولية والغموض بحجة أنه ليس من الغريب أن يكون فى طبيعة الله وفى أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا، فيما يبين لنا المفكر العربى الخشت، الذى يستشهد بقول ديكارت: «إننا ينبغى أن نفضل الأحكام الإلهية على استدلالاتنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغى ألا نعتقد شيئا لم ندركه إدراكا واضحا جدا»، كما يضيف إلى ذلك ما يؤكد لاعقلانية ديكارت قول الفيلسوف: «ينبغى قبل كل شىء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهى أن ما أنزله الله هو اليقين الذى لا يعدله شىء آخر. فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشىء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند لله». (السابق ص ١٠٧).

ومن معالم مخالفة ديكارت لمنهجه العقلانى ـ ونحن نتابع كاشف أقنعة ديكارت ـ أنه لا يطبق القاعدة الثانية الخاصة بالتحليل ولا الثالثة الخاصة بالتركيب والسير من الأبسط إلى الأعقد، على ما ظنه الأحكام الإلهية المعبر عنها فى الإنجيل. ولم يسأل نفسه: لماذا يطالبنا الله بأن نؤمن بأشياء تعارض العقل الذى منحنا إياه؟ أليس العقل من أعمال الله كما أن الوحى من أعمال الله؟ ومن هنا يفرض السؤال الآتى نفسه: هل أعمال الله يعارض بعضها بعضا؟! (ص ٢٧).

يتضح من تصريحات ديكارت المتتالية سواء فى رسائله أو كتبه أن ميتافيزيقاه مثلما يوضح د. الخشت تجسد التزام المسيحى باستعمال العقل لمكافحة إنكارات الزنادقة والملاحدة، مما يميط اللثام عن ديكارت وقد انضوى تحت لواء حملة مكافحة الزنادقة والملاحدة، وكأنه يواصل فى ميدان الفكر جهود جده بيير ديكارت فى الميدان العسكرى عندما قاتل فى الحروب الدينية. فهو، أى ديكارت، يؤكد أن لجوءه للعقل والتفلسف ما هو إلا وسيلة للبرهنة من أجل إقناع الكافرين بعقائد الإيمان. أما هو فيؤمن بها لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة من عند الله. وهو إذ يفعل ذلك إنما يؤدى، كما يوضح الخشت، خدمة الشارح وعالم الكلام

الذى يؤيد النص الدينى بأساليب عقلانية. ومن هنا يضع الخشت كتاب «التأملات فى الفلسفة الأولى»، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس» (أنجزه ١٦٤٠ ونشره ١٦٤١)، فى خط المنافحة العقلانية عن أصول العقيدة المسيحية. انطلاقا من أن ديكارت، فى الرسالة الاستهلالية فى مقدمة هذا الكتاب، يعتبر نفسه متبعا مرسوم البابا ليو العاشر الذى يطلب فيه إلى الفلاسفة المسيحيين أن يستخدموا كل قوى العقل لتدعيم الإيمان الحق.

لم يعترف ديكارت، كما تؤكد هذه القراءة اللاهوتية لفلسفته، بأن عقائد المسيحية النوعية ضد العقل، بل كان مقتنعا أنها من نعم الله علينا التى تجاوز طاقة عقولنا فى مستواها العادى! يقول ديكارت: «إذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا فى مستواها العادى، كأسرار التجسيد والتثليث، ولم يستعص علينا الإيمان بها مع أننا قد لا نفهمها فهما واضحا؛ ذلك لأنه لا ينبغى أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون فى طبيعة الله وفى أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا». (مبادئ الفلسفة ص ٧٠).

وهو [أى ديكارت]، فضلا عن هذا، يؤكد بإصرار أنه ما من حقيقة فلسفية فى مذهبه يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المسيحية المنزلة (وتلك هى الفكرة الشائعة عن العلاقة بين الإيمان والعقل فى التوماوية)؛ ولذلك عندما ينتقد أحد اللاهوتيين نظريته فى المادة على أساس أنها لا تتفق مع العقيدة المسيحية النوعية الخاصة بتحول الخبز والخمر فى القربان إلى جسد المسيح ودمه تحولا حقيقيا، نراه وقد أسرع يبذل كل ما فى وسعه ليبرهن على توافق نظريته مع العقيدة. الحقيقة أننا هنا بإزاء دراسة عميقة فى فلسفة الدين عند ديكارت وما يفعله أستاذ فلسفة الأديان العربى هو بيان الأسس الفلسفية الإيمانية لا العقلية فى فلسفة ديكارت وتلك الثمرة الثالثة من ثمار شجرة ديكارت.

يزحزح الخشت ـ وتلك هى مهمته المتميزة فى عمله هذا ـ فلسفة ديكارت من منطق المنهج العقلى إلى منطق التسليم الإيمانى، انطلاقا من مسائل ثلاث: الأولى، بيان أن الإله الضامن للحقيقة والشيطان الماكر، آليتين دينيتين فى تفكير ديكارت. الثانية، تأكيد كون الإله هو الضامن الأعلى للحقيقة. الثالثة، تتبع الحضور اللاهوتى فى الطبيعيات والإلهيات الديكارتية.

دعنا نتأمل كيف يناقش د. الخشت ذلك ونتوقف أمام المسألة الأولى. وفيها يرى رافع الأقنعة أن الإله والشيطان آليتان فى تفكير ديكارت ويبدأ بالشيطان الماكر، موضحا أن ديكارت رافع لواء العقلانية فى مطلع العصور الحديثة، لم يستطع أن يعتق نفسه ويفلت بأفكاره من أسر الرؤية الدينية، حيث قدم رؤية فلسفية لا يمكنها أن تتواصل وتتسق فى بنيتها المنهجية الداخلية دون افتراض وجود هذا الشيطان الماكر.

وهذا ما يتضح فى حضور مفهوم الشيطان فى بنية التفكير الديكارتى، حيث يفترض الفيلسوف وجود شيطان يمتلك قوة فوق عقولنا تقوض كل الأدلة، وهذا الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أن حجة ما صحيحة مع أنها ليست صحيحة. ويعكس ديكارت بهذا الموقف كما يدلل على ذلك الخشت مكونا من مكونات الإيمان المسيحى الذى يؤمن بوجود شيطان ماكر يلعب دورا رئيسا فى محاولة إضلال بنى الإنسان. (ص ٤١).

إن موقف ديكارت من آلية الانتصار على الشيطان، فيما يرى المفكر العربى المعاصر، موقف يثير الاشتباه؛ فتارة نجد ما يجعله يبدو موقفا فلسفيا أصيلا، وتارة نجد من النصوص ما يجعله لا يعدو أن يكون موقف المسيحية. ويوضح لنا ذلك بقوله: يستخدم ديكارت فى البداية الفكر الواضح كآلية لا تخدع للاستدلال على وجود الله، لكنه من ناحية أخرى يلوذ بالله الصادق من أجل ضمان مصداقية الفكر الواضح ضد ألاعيب الشيطان الماكر.

واللافت للنظر أن ديكارت فى الوقت الذى لا يذكر فيه الشيطان الماكر فى كتابيه المهمين «مقال فى المنهج» و«مبادئ الفلسفة»، فإنه يلح على إيراده كفرض من الفروض الشكية فى كتابه «التأملات فى الفلسفة الأولى»؛ ولا يكتفى بذكره فى سياق دواعى الشك، بل يذكره كذلك فى سياق البحث عن اليقين، وكأنه لا أمل من النجاة الفلسفية إلا بالتغلب عليه؛ مما يدل على أن مفهوم الشيطان رمز الشر، والشر هنا هو الشك، حاضر حضورًا واضحًا فى بنية التفكير الديكارتى. (ص٤٣) وكأن ديكارت لو كان يعرف العربية لأكد لنا أن «الشين» شك، والشين «شيطان» والشين «شر» والشين «شين» فالشك والشيطان شر.

ولولا الضمان الإلهى لما استطاع ديكارت مواجهة الشيطان الماكر وعبور نهر الشك، ولولا الصدق الإلهى لما انتهت حالة الشك الديكارتية التى يغذيها الشيطان؛ «فشك ديكارت كان أوشك أن يلتهم نفسه لولا أن أدركه ضمان الصدق الإلهى». (الموضع السابق). مما ينقلنا للمسألة الثانية التى يؤسس عليها عثمان الخشت قراءته لديكارت فى إطار فلسفة الدين، وهى الله باعتباره الضامن الأعلى للحقيقة.

علينا متابعة اتجاه هذه القراءة التى تنحو منحى يختلف عن قراءات معظم الباحثين فى فلسفة ديكارت حيث يواصل الخشت تأكيده أن ديكارت على العكس من ادعائه العقلانية يعتبر أن الإله هو الضامن الأعلى للحقيقة مما يعنى أن العقلانية مجرد قناع ظاهرى غير حقيقى لدى فيلسوف العصور الحديثة.

ومن الجلى أن الضمان الإلهى حاضر فى اللحظة الأولى من لحظات بناء المنهج الديكارتى، أعنى لحظة تحديد معيار اليقين المعرفى، والله ليس ضامنا فقط لصحة الفكر فى إدراكه لذاته، بل ضامنا كذلك لصحة إدراك الفكر للعالم والأشياء؛ فالفكر وحده قادر على عبور الهوة التى حفرها الشك، بين العقل والأشياء فى العالم، وبالله وحده الصادق يمكن للفكر أن يعبر هذه الهوة. (ص ٥٠).

هكذا يحلل صاحب القراءة الحالية مفاهيم ديكارت موضحا مدى عقلانيتها ويكشفها ويعريها، ويضيف أن ذلك مما يرجح أن مبدأ الكوجيتو الديكارتى مبدأ عقيم وغير مثمر رغم أنه لدى الكثيرين أهم ثمار الفلسفة الديكارتية، وأنه لا يستطيع أن يقدم برهانا على وجود العالم انطلاقا من الفكر الخالص؛ فالأنا المفكرة لا تعمل إلا فى زمن متقطع، أى أنها لا تعمل باستمرار فى زمان متصل، ومن ثم ليس لها ديمومة داخلية، ومعنى هذا أن الذاكرة بحاجة لضمان... وعلى هذا فالأنا المفكرة بحاجة إلى ضمان كاف للذاكرة حتى يمكنها أن تستمر فى بناء حقائق النسق، ويتمثل هذا الضمان الكافى فى «الله الصادق». ولهذا فإن البعد الإلهى الميتافيزيقى سابق على الكوجيتو. (ص ٥٣ ـ ٥٤).

وحين ينتقل كاشف أقنعة ديكارت ومركزيتها الغربية وأسسها الدينية عثمان الخشت إلى المسألة الثالثة، يتناول الحضور الإلهى فى لحن الطبيعيات والرياضيات

مواصلاً فكرته الأساسية التى يؤكد عليها بطرق متعددة وهى ديكارت يقوم بإعادة توزيعه وإعطائنا «النوتة» الموسيقية له محمد عثمان وهو لحن اللاعقلانية التى تسرى فى كل نصوص وجمل وكلمات فيلسوف العقلانية. ويرى أنه إذا كان من المعلوم أن الألوهية هى قلب الميتافيزيقا الديكارتية ومحور ارتكازها الأساسى؛ فهل يمكن القول بناء على قول ديكارت بسبق الميتافيزيقا للعلم الطبيعى، إن ديكارت يعد ـ من هذه الزاوية ـ أكثر لاهوتية من فلاسفة العصور الوسطى؛ الذين جعلوا العلم الطبيعى سابقا على الميتافيزيقا؟ لقد جرى العرف السائد فى تاريخ الفلسفة على جعل الطبيعيات سابقة على الميتافيزيقا، اتباعا للترتيب الذى قام به أندرونيقوس الروديسى لكتب أرسطو حوالى عام ٦٠ ق.م. ولكن عندما أراد ديكارت أن يؤسس العلم الكلى القائم على وحدة المعرفة، عكس الوضع؛ إذ جعل الميتافيزيقا هى الأصل ونقطة المبتدأ لسائر العلوم؛ ومن ثم وضع الميتافيزيقا قبل الطبيعيات؛ لأنها عنده بمثابة المقدمة التى تجعل قيام العلوم ـ ومنها الطبيعيات ـ ممكنة وهى شجرة ديكارت المعروفة. وإذا نظرنا فى العلم الطبيعى عند ديكارت، نجده كما يواصل ناقد ديكارت الكبير تدليلاته، قد استخلص قوانين المادة من ميتافيزيقاه وليس من العالم الخارجى المتعين؛ حيث كان مسعاه أن يعرف معرفة قبلية كل الأجسام الأرضية على اختلاف صورها وماهيتها.

ومما يؤكد حضور البعد اللاهوتى فى العلم الديكارتى الذى يسعى الخشت لكشفه أن قوانين الطبيعة خاضعة لإرادة الله، تلك الإرادة المتسمة بالثبات المطلق وعدم التغير. وانطلاقا من مفهوم ديكارت عن أن «الله ثابت، ومن أنه لما كان يفعل دائما بالطريقة نفسها فهو يحدث دائما النتيجة نفسها». وبالإضافة إلى ذلك، يرى ديكارت أن الإله الشخصى هو العلة الأولى للحركة، أى يفسر الحركة لا بردها إلى قوانين طبيعية وإنما بردها إلى تصور لاهوتى ميتافيزيقى مخالفا الأسس التى قام عليها العلم الحديث عندما نحى التصورات اللاهوتية جانبا.

ولا يكتفى ديكارت بالقول بدور الله فى عملية الخلق الأولى، أو بدوره فى الإنشاء الأول للحركة، كما يواصل مفكرنا الخشت، بل يضيف لله القيام بالمحافظة عليها وجعلها تستمر فى الوجود. ومما يثير الاشتباه فى فلسفة ديكارت؛ أنه يؤكد

على مطلقية القدرة الإلهية فى قلب الحقائق، ولا شك أن هذا يعارض القول بالثبات والضرورة التى يقوم عليها كل قانون علمى. ويرتبط بنظرية ديكارت عن خلق الله للحقائق السرمدية نظرية أخرى له، هى نظرية الخلق المستمر التى تقول بأن فعل الخلق لم يتم مرة واحدة فقط فى بدء الوجود، وإنما هذا الفعل مستمر فى كل آن. ويضيف فيلسوف فلسفة الدين إلى ذلك تدليل ديكارت على الخلق أو الحفظ المستمر من خلال النظر فى طبيعة الزمان؛ فالزمان عنده منقسم، ولحظاته مستقلة بعضها عن بعض؛ ومن ثم لا ينتج عن وجود الكائن الآن بالضرورة وجوده فى اللحظة التالية ما لم يتدخل الله بحفظ بقاء هذا الكائن. ويعتبر ديكارت، وهذا هو المهم فى نظر فيلسوفنا، أن هذا النظر فى طبيعة الزمان دليل يثبت وجود الله، فـ«آجالنا فى حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله»، ويؤكد أنه لا يوجد أحد «يساوره الشك فى حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان فى الحياة».

وقد استخدم ديكارت نظرية الخلق المستمر فى مجال الفيزياء من أجل أن يميز بين الحركة المحددة هندسيا، وبين القوة المحركة، وهى التى يرى أن مصدرها هو الله. وعلى هذا النحو يتجلى حضور عقيدة رئيسة من عقائد الكتاب المقدس فى الفلسفة الديكارتية؛ فنظرية ديكارت عن الخلق المستمر ما هى إلا عقيدة سفر التكوين عن استمرار الله فى الخلق والحفظ.

ويتضح البعد اللاهوتى فى فكر ديكارت أوضح ما يكون، وهى قناع آخر من أقنعة ديكارت العقلانية التى تتساقط عند الخشت ـ أو التى يقوم هو بإسقاطها فى موقفه من الحقائق الرياضية والقوانين الطبيعية؛ حيث يقول فى خطاب له إلى مرسين (١٥ أبريل ١٦٣٠): «إن القوانين الرياضية للطبيعة قد أسسها الله». ولا يكتفى ديكارت بتأسيس العلوم الرياضية والطبيعية على مفهوم الألوهية، بل يعطى لهذا التأسيس سلطة لاهوتية ربما تزعزع العقلانية الديكارتية؛ حيث يصف ديكارت من يعترض على تفسيره المقدم بأنه من المعترضين على أفعال الله وتدبيره، وكأنه يفكر بآلية التكفير التى هى إحدى الآليات الأصيلة فى الفكر اللاهوتى.

والخلاصة عند الدكتور الخشت هى أن الاشتباه فى الفكر الدينى عند ديكارت أدى إلى إعادة النظر فى موقفه الفلسفى بشكل عام. وحين ينظر المرء فى مذهبه

يتبين أن ديكارت قد ناقض قواعد منهجه، فالمنطق الذى يحكم المذهب يبدو منطقا غير عقلانى فى كثير من الأحيان؛ حيث نجد المفاهيم اللاهوتية حاضرة وبقوة فى بنية المذهب وتكوينه، لدرجة يمكن القول معها إن هذا المذهب محكوم بالمنطق اللاهوتى أكثر من كونه محكوما بالمنطق العقلى. وهنا تسقط أقنعة ديكارت العقلانية التى تقنع بها فى مذهبه، حيث الحضور الطاغى للمفاهيم اللاهوتية، الذى تتبعناه مثل: الضمان الإلهى، والشيطان الماكر، ونظرية الخلق المستمر، والحضور الإلهى البارز فى الطبيعيات والرياضيات، وثنائية النفس والبدن، والموقف التسليمى المطلق بالوحى، وعدم مناقشة العقائد، والإذعان لرجال الكنيسة، والتأكيد الدائم من قبله أنه ما من حقيقة فلسفية فى مذهبه يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المسيحية المنزلة، وهى الفكرة الشائعة عن العلاقة بين الوحى والعقل فى التوماوية.

هكذا لم يكشف د. الخشت الأقنعة الديكارتية واحدًا بعد الآخر إنما أوضح وكشف وأبان ما فى الديكارتية من جوانب لا عقلانية، وأماط اللثام عن الأسس الدينية اللاهوتية للفلسفة العقلانية الديكارتية دون حجاب.

ذلك التأويل هو قراءة تنقيبية للفلسفة الديكارتية تسعى لبيان أسسها اللاهوتية التى تتخفى وراء زعمها العقلانية. وإن حاولنا تتبع هذه الأسس نفسها التى تبنتها الميتافيزيقا الغربية وجعلتها هى التعبير عن الحداثة الأوربية. نجدها تؤسس للمركزية الأوربية والهيمنة الغربية التى ما زال العالم المعاصر يتمتع بإيجابياتها ويعانى ويلاتها ومن سلبياتها وفى مقدمتها هذه السلبيات محاولة إخضاع العالم غير الأوربى للغرب من جهة والآثار السلبية على البيئة من جهة ثانية.

الهوامش

(١) راجع ببليوجرافيا ديكارت فى العربية فى «ديكارت بين تشومسكى وفوكو»، إصدار ملتقى الفلاسفة العرب، القاهرة ٢٠١٧.

(٢) محمد عزيز الحبابى: من الكائن إلى الشخص، دار المعارف القاهرة د.ت ص ١٣٥.

(٣) انظر مقدمة كتابنا «الديكارتية فى الفكر العربى المعاصر»، الطبعة ٢، قيد الطبع.

(٤) أحمد افندى عثمان الوردانى: من هم الكرتازيون وما هو مذهبهم، مجلة الهلال، القاهرة، يناير ١٨٩٧.

(٥) القس بوتيير: الفلسفة، ترجمة جرجس صعب، مطبعة القس جاورجيوس، بيروت.

(٦) الأب جرجس فرح الصغير الفلسفة، مطبعة بستان العرب، الإسكندرية ١٨٩٣.

(٧) أنيس أفندى الخورى: الفلسفة الحديثة، مطبعة جرجس غرزوزى، الإسكندرية ص ١٨ ـ ٣٦.

(٨) زكريا أحمد رشدى: مبادئ الفلسفة، طبعة أحمد خليل بالإسكندرية ص ٣٤ ـ ٣٨.

(٩) حنا أسعد فهمى: تاريخ الفلسفة منذ أقدم عصورها حتى الآن، القاهرة ص ٢٢٣ ـ ٢٣٨.

(١٠) د. نظمى لوقا: مشكلة اليقين. مطابع دار الكتاب المصرى، القاهرة ١٩٥٧.

(١١) د. نظمى لوقا: الحقيقة تناول فلسفى. القاهرة ١٩٧٢ ص ٥٤.

(١٢) المصدر السابق ص ٥٧.

(١٣) المصدر السابق ص ٩٣.

(١٤) د. نظمى لوقا: الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة ١٩٧٢ ص ٩.

(١٥) د. نظمى لوقا: مشكلة اليقين ص ١٠.

(١٦) المصدر السابق ص ٣٧.

(١٧) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط. الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، هذا وسوف نشير إلى ارقام صفحات الاستشهادات داخل المتن.

(١٨) د. أشرف منصور: المتضمنات الطبقية لفلسفة ديكارت ن ضمن أعمال المؤتمر الدولى الأول لقسم الفلسفة، آداب الإسكندرية كيف نقرأ الفلسفة ٢٠١٥ الجزء الثانى ص ٨٤٣ ـ ٨٧٦.

ظاهرة الإسلام السياسى وضرورات تجديد الخطاب الدينى
قراءة فى الفكر السياسى عند د. الخشت

أ. حمدى بشير(*)

مقدمة

يعتبر المفكر والفيلسوف المصرى الدكتور محمد عثمان الخشت من أهم المفكرين المعاصرين الذين تصدو لظاهرة التطرف والغلو الدينى وطالبوا بضرورة تجديد الخطاب الدينى لمواجهة الظاهرة. وتكشف آراؤه عن عمق خبرته العلمية بالظاهرة، فهو أستاذ فلسفة الدين والفلسفة الحديثة والمعاصرة، وله العديد من المؤلفات التى تدرّس فى عدد من الجامعات، وتعالج العديد من فروع العلم: كأصول الدين والفقه ومقارنة الأديان، وعلم السياسة، والمجتمع المدنى، وفلسفة المواطنة، وغيرها من فروع العلم التى تحاول أن ترسى فهمًا جديدًا للعديد من الإشكاليات المعاصرة، مستندة فى ذلك إلى منهج وسطى عقلانى يصطبغ بصبغة منطقية، وتعمق فى العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية. له ما يربو على الخمسين دراسة، من أهمها: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، فلسفة المواطنة فى عصر التنوير، المجتمع المدنى، المعقول واللامعقول فى الأديان.

وهذا البحث يقدم لمحة عامة حول أهم أفكاره وأطروحاته حول ظاهرة الإسلام السياسى وسبل مواجهتها، حيث تكشف كتابات الدكتور محمد عثمان عن معايشته لعصره ومشكلات مجتمعه، لم ينعزل عنه ويعش فى برج عاجى، وإنما اهتم فى دراسة ظواهر التطرف الدينى وبحث فى أسبابها ودوائها، قدم أطروحات عقلانية وواقعية لمواجهتها، ومن هنا رفع لواء تجديد الفكر الدينى فى عصر كثرت فيه الخرافات التى وظفت الدين من أجل تحقيق غايات سياسية لا أصل فى الدين، بل إن الدين منها براء. وبات واضحًا وجليًا أن الأزمة الفكرية التى يعيشها المسلمون على مشارف القرن الحادى والعشرين ليست فى الإسلام ذاته كدين سماوى إنما فى المسلمين

(*) باحث سياسى.

أنفسهم وقراءتهم وفهمهم الخاطئ للدين والنصوص القرآنية والنبوية، ما يدعو أهل الفكر إلى ضرورة تصحيح هذه المفاهيم وتنقيتها وتطهيرها من كل الخرافات التى علقت بها على مدى القرون والعقود الماضية. وهذا البحث يهتم بالقراءة فى فكر الدكتور محمد عثمان الخشت وتشخيصه لظاهرة الإسلام السياسى وما ارتبط بها من تطرف دينى، ورؤيته لعلاج هذه الظاهرة من خلال دعوته وأطروحته لتجديد الفكر الدينى والأسس التى يجب أن يستند إليها هذا التجديد، وذلك من خلال ثلاثة مباحث رئيسة على النحو التالى:

المبحث الأول: المقاربة الزمنية لظاهرة الإسلام السياسى.

المبحث الثانى: القراءة المعاصرة لظاهرة الإسلام السياسى.

المبحث الثالث: أطروحة الخشت عن تجديد الخطاب الدينى.

المبحث الأول: المقاربة الزمنية لظاهرة الإسلام السياسى

قدم الخشت فى كتاباته مقاربة زمنية لظاهرة الإسلام السياسى، بمعنى أنه قرأ الظاهرة فى سياقها التاريخى، وقارن حاضرها بماضيها عبر العصور، يقول الدكتور محمد عثمان الخشت: «إن استقصاء كتب العقائد والفرق يكشف عن أن الأمة لم تختلف فقط حول أصول العقائد، ولكنها اختلفت حول معايير التمييز بين الطوائف، وأمعنت فى الاختلاف حتى إن دائرة الكفر والتكفير اتسعت عند البعض، وضاقت بدرجة أو بأخرى عند البعض الآخر، وفى كل أصل يحدث خلاف، وفى كل فرع يحدث خلاف إلا فى قليل من مسائل الإجماع النسبى فى عصر من العصور. والخلاف فى حد ذاته ليس رذيلة إلا إذا كان لأسباب واهية تستند إليها عقول هشة لا تمتلك أى قدر من «العقلانية التواصلية»، ولم تسمع يومًا عن «العقل المشترك». والرذيلة الحقيقية هى عدم احترام الرأى الآخر، وعدم الإيمان بالسنة الإلهية الكونية فى «التنوع»، وادعاء كل فصيل امتلاك الحقيقة المطلقة، ومن ثم تكفير الآخر، ثم استحلال دمه وماله وعرضه وأرضه». ومن خلال تلك العبارة انطلق الخشت ليقارن بين حاضر العالم الإسلامى وماضيه، بين العصر الحاضر ـ عصر الثورة الرقمية ـ

والعصور القديمة.. عصور التشرذم والتكفير والإقصاء واستحلال الدماء والأموال والأعراض. لقد حاول علماء الملل والنحل تعداد الفرق الإسلامية الثلاثة والسبعين، وفق معايير، لكنهم لم يتفقوا على تلك المعايير؛ حاول الشهرستانى تحديدها، وسماها «الأصول الكبار»، لكنها تغيرت من بعده، مثلما كانت محل اختلاف من قبله. ولا يزال الخلاف قائمًا، ولا تزال «فتنة التفرق» تضرب فى بنيان العالم الإسلامى. فلم نتجاوز بعدُ الخلافات العقائدية، بل لا تزال المؤتمرات تُعقد للبحث عن «الهوية» فى أمة من أكبر الأمم، ولا تزال تتدارس معايير التمييز بين طوائفها، تبحث عما يفرق ويميز لا ما يجمع[1]، ومن ثم فهى لاتزال تعيش أجواء العصور الوسطى والحروب الدينية التى عاشتها أوربا من قبل لكنها تجاوزتها الآن.

وفى هذا السياق عرض الخشت لأطروحة «الأصول الكبار» التى حددها الشهرستانى، فى مقاربة زمنية بعصر الشهرستانى، ورأى الخشت أنها كلها معايير عقائدية فى ظاهرها، لكنها فى الحقيقة تم توظيفها سياسيًا فى الصراع الدائر قديمًا حول «الإمامة السياسية»، والدائر حديثًا حول «الحاكمية الإلهية» فى السياسة والاجتماع والاقتصاد وربما العلم والعلوم. وتوقف الخشت عند أربعة من الفرق الإسلامية بعد أن تداخل بعضها فى بعض، هى القدرية، الصفاتية، الخوارج، الشيعة. ثم يتركب بعضها مع بعض، ويتشعب عن كل فرقة أصناف، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة، ثم يستند الخشت فى تفسيره لظاهرة الإسلام السياسى إلى الحديث النبوى فى صحيح مسلم، من حديث سفيان بن عبدالله الثقفى، قال: «قلت: يا رسول الله قل لى فى الإسلام قولًا لا أسأل عنه أحدًا بعدك، قال: قل آمنت بالله ثم استقم». هكذا الأمر بسيط: إيمان بالله إجمالًا، ثم استقامة السلوك، ويقول الخشت: لكن مع علم العقائد (علم الكلام) تم تقعيد القواعد وتفريع الفروع، حتى تحول «الإيمان البسيط» إلى «كهنوت غامض» بعيد عن طابع الإسلام الأول، لصالح منظومات عقائدية ميتافيزيقية متناحرة تدفع إلى حرب الجميع ضد الجميع. ومن ثم فهو يرى أن معارك التكفير والإقصاء التى نحياها بسبب طوائف التكفير المغلقة، التى يتكون منها علم الكلام، تكاد تهلك بعض المجتمعات العربية، وهى بالفعل ضالعة فى تفتيت العديد من الدول على أساس طائفى، حتى إن بعضها أوشك على التلاشى من الوجود ككيان

دولة واحدة، وهى الآن على حافة التقسيم الطائفى وفق استراتيجية للتقسيم وضعتها الدول الإمبريالية مستغلة غباءنا وعقولنا التى تعيش فى الماضى وترى كل شىء إلا خصمها الحقيقى[٢].

ويحصر الخشت هذه الفرق الدينية، ويرى أنها تزيد عن ثلاث وسبعين فرقة حصرها بعض المفكرين اعتمادًا على حديث صحته محل اختلاف، وأن استقصاء الفرق فى الواقع يكشف أنها تزيد على ذلك فى العصور الفائتة، وهى تزيد يومًا بعد يوم، ويقول إن أهم الفرق الكلامية التقليدية، حسب البغدادى: فرق الرفض، وفرق الخوارج، وفرق الاعتزال والقدر، وفرق المرجئة، وفرق النجارية، وفرق الضرارية والبكرية والجهمية والكرامية، وهناك المشبهة الداخلة فى غمار الفرق المذكورة.. وهناك ـ حسب البغدادى أيضًا ـ الفرق التى انتسبت إلى الإسلام وليست منه. ولم يرَ الخشت أى معيار موحد ومتفق عليه بين علماء الملل والفرق لتقسيم الفرق الإسلامية، فكل منهم له منهجه فى تعيين المعيار الذى يستند إليه ويميز به طبيعة الخلافات بين الفرق الإسلامية، وكل منهم يرجع إلى ما يتصور أنه «قوانين للهوية» لكل فرقة ليميزها عن غيرها، بل إن القول بوجود قوانين للتمييز بين الفرق المتعددة هو «أمر مبالغ فيه» فطريقة التمييز لا ترقى لكى تكون قانونًا، وإنما هى مجرد معايير «عرَضية»، حتى الذين استندوا إلى «ضوابط» وعددوا الفرق وميزوها حصرًا، فإنهم اختلفوا فى تحديد هذه الضوابط التى يتم بناءً عليها التمييز والحصر، كما أنهم حصروا فقط الفرق حتى عصورهم هم. ويرى الخشت أن هناك تيارات جديدة تظهر فى كل عصر، فلا يجب أن نغلق العدد على رقم محدد، والمعايير التى يمكن أن نستند إليها يجب أن تكون ثابتة ترجع إلى أصل يقينى، ويكون لها قوة قوانين الطبيعة والرياضة فى تحديد «الهويات المغلقة»، وما نقوله من عدم وجود قانون أو قاعدة فاصلة ثابتة يتفق عليها علماء الملل والنحل، ليس «بدعة»، فقد ذكره من قبل الشهرستانى، وقد حاول بدوره إيجاد قانون ثابت، لكن من جاءوا بعده وضعوا قوانين أخرى[٣].

ولا يجد الخشت فرقًا بين ما نعيشه اليوم وما عاشته الفرق الإسلامية من صراعات فى تاريخنا الإسلامى، فيقول نحن لا نزال أمام الفرق والطوائف العقائدية المتنازعة منذ مقتل عثمان، ونحن لا نزال نأكل على المائدة نفسها التى أكل عليها القدماء،

مائدة التنازع حول الأحق بالخلافة من الصحابة الكرام، ومائدة الحاكمية والتحكيم الحرفي، ومائدة التكفير، ومائدة كلمات الحق التي يُراد بها باطل، نحن لا نزال نتمسك بكل «الخنادق القديمة» التي تحصنت بها الفرق المتصارعة: الخوارج، والمرجئة، والمعتزلة، والروافض، والجهمية، والقدرية، والجبرية، والمجسمة، والمعطلة، والأشاعرة، والماتريديَّة... إلخ. ومَنْ يتحصن بخندق لا يمكن أن يرى إلا من زاوية ضيقة ومحدودة، ولا يستطيع أن يرى العالم من «نقطة أعلى» تكشف له أجزاء من المشهد يعجز عن رؤيتها مَنْ يتحصن «تحت الأرض» في خندق ضيق ربما يحافظ به على سلامة جسده لكنه لا يحافظ على سلامة إدراكه ودقة رؤيته للعالم. ويرى أن علم الكلام القديم لا يزال يحكم عقولًا تعيش جسدًا في عصرنا، لكنها تفكر خارج سياقه؛ فهي عقول مغلقة داخل منظومات الماضي: (الخوارج، الرافضة، المعتزلة... إلخ)، وإن كانت تحمل أسماء جديدة وتتقنع بأقنعة العصر. إنها تستعيد كل المعارك القديمة، معارك الطائفية، وصراع الفرق الدينية، وحروب التكفير والاستحلال. وما زالت تصدر إلى الأجيال الجديدة كل خلافات الماضي على السلطة والإمامة تحت اسم «الحاكمية»، أو غيره، معيدة كل جراح الزمن القديم التي أنهكت الأمة[٤].

ويرى الخشت أنه إذا ما طرحت مسألة جديدة نفسها على مائدة فرقاء العصر، فإنهم سرعان ما يستعيدون فيها كل المعارك القديمة مرة أخرى، ويتخندق كل فريق في خندق من الخنادق القديمة التي كانت تحتمي بها فرق القرون الأولى، مثل: الأشاعرة أو الصوفية أو الفرق الشيعية أو غيرها. ولم ينجُ من هذا الفخ أحد حتى الحداثيين العرب، لدرجة أن بعض أصحاب المحاولات التجديدية من الحداثيين العرب استنجدوا بفرقة قديمة واعتبروها نموذج العقلانية والتحرر، أعني «المعتزلة»، مع أن عقلانية المعتزلة هي «عقلانية العقل الجدلي» لا «العقل البرهاني»، ومع أن حرية المعتزلة هي «حرية ميتافيزيقية» فقط تناقش علاقة الإرادة الإلهية بالإرادة الإنسانية على المستوى الغيبي، وليست «حرية فكرية واجتماعية وسياسية» على أرض الواقع، وليست حرية تؤكد حق إبداء الرأي وحق الاختلاف وحق الحياة الخاصة. ويقول إنه لا يوجد دليل على ذلك أكبر من قيامهم باضطهاد خصومهم في الرأي عندما تصدروا المشهد السياسي في العصر العباسي في عهود الخلفاء: المأمون، والمعتصم،

والواثق. ويستشهد بالوقائع التاريخية التى تؤكد أن المعتزلة استبدوا بالحياة الفكرية وخنقوا أصوات معارضيهم عندما كان منهم الوزراء والحاشية والخاصة المقربون من السلطة، أما فى عصر المأمون فد كان الناس أحرارًا فى توجهاتهم، لكن ابتداءً من نهاية عصر المأمون عام (٢١٨هـ/ ٨٣٣ م)، أجبروا الناس والمحدثين والفقهاء والقضاة والمدرسين على رأيهم فى القول بخلق القرآن وهى قضية دخيلة على الإسلام، ولم يتطرق لها القرآن ولا السنة الصحيحة ولا الصحابة، فمقاصد الدين هى عبادة الواحد وتحقيق المصلحة وإعمار الأرض، وليست هى البحث فى: هل كلام الله قديم أم محدث(٥).

لقد دافع خصوم المعتزلة عن الطبيعة الأبدية القديمة للقرآن مقابل خلق القرآن عند المعتزلة، وسعى المعتزلة لهيمنة عقيدتهم على قَصْر الخلافة سريعًا فى أوائل القرن التاسع، وكانت تقريبًا أول مرة تحاول فيها السلطات السياسية فى العالم الإسلامى فرض أىّ شكل من الصرامة المذهبية على المجتمع؛ وعقدوا محاكم للتفتيش لاختبار الآراء والمذاهب. ونتيجة هذه المحاكمات تراجع الكثيرون خوفًا من العقاب، ونزلوا على رأى المعتزلة، عدا أربعة من العلماء وأصحاب الرأى ثبتوا على رأيهم، وهم: أحمد بن حنبل (ولد ١٦٤هـ/ ٧٨٠م، ببغداد)، ومحمد بن نوح، والقواريرى، وسجادة. حيث تم سجنهم وتقييدهم بالسلاسل الحديدية، ثم تراجع صمود سجادة وبعده القواريرى تحت ضغط الاضطهاد، واستمر أحمد بن حنبل، ومحمد بن نوح. عندئذ تم أخذهما مقيدين بالحديد إلى المأمون فى مدينة طرسوس، لكن فى الطريق توفى محمد بن نوح. وظل ابن حنبل متمسكًا برأيه وحدث له ما حدث، حيث مات المأمون قبل أن يناظر «ابن حنبل»، وتولى «المعتصم» فسجن «ابن حنبل» ثمانية وعشرين شهرًا لامتناعه عن القول بخلق القرآن! وأُطلق سراحه سنة ٢٢٠ هـ.. ولم يصبه شرٌّ فى زمن «الواثق بالله» بعد المعتصم. ولما توفى «الواثق»، وولى أخوه «المتوكل بن المعتصم»، وكان سُنيًّا، فأكرم الإمام «ابن حنبل» وقدَّمه، ومكث مدة لا يولى أحدًا إلا بمشورته، وتوفى «أحمد» فى بغداد وهو على تقدُّمه عند «المتوكل» (٢٤١هـ/ ٨٥٥م). ومن ثم يناقض أولئك النفر من الحداثيين أنفسهم، وهكذا يقعون فى الفخ نفسه الذى وقع فيه التراثيون الذين استنجدوا بالفرق القديمة

الأخرى من الخوارج والروافض أو غيرهم. والتراثيون يستدعون فرقًا بعينها، وبعض الحداثيين العرب يستدعون فرقًا أخرى، وهكذا نستمر مرابطين فى حرب الخنادق القديمة التى تخندقت فيها الفرق العقائدية(٦).

ولهذا يرى الخشت أن التاريخ الثقافى لهذه البقعة من العالم يحوى تناقضات وصراعات مصالح موروثة من عصور صراع المذاهب والفرق الدينية على السلطة والإمامة منذ لحظة مقتل عثمان (رضى الله عنه)، والعالم فى أغلبه دخل عصور الحداثة، بينما نحن لا نزال نعيش أجواء الماضى، لا نزال نعيش فى زمن واحد منذ مقتل عثمان (رضى الله عنه) وإلى الآن، ولم ندخل بعد زمنًا جديدًا، وهذا الزمن الذى نعيشه هو زمن الحروب الطائفية التى يسكنها ويحركها العقل المغلق، ومن هنا تجدنا فى دائرة مقيتة من التعصب الذى يولّد تعصبًا مضادًا فى دائرة جهنمية لا تتوقف ولا تنقطع. وهذه الدائرة الجهنمية المغلقة تولد الإرهاب بكل الجوانب اللاعقلانية فيه، وبكل ما ينطوى عليه من تناقضات باطنية تحركه على مستوى الأفكار وعلى مستوى الواقع. وحتى الآن وعلى الرغم من تجاوز «عوالم الماضى» فى النظام الاقتصادى وتكوين الطبقات الاجتماعية، فإن المجتمع لم يحل بعد تناقضاته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولذا فإنه لا يزال ينجب حفّار قبره، وحفار قبره هو الإرهاب بكل ما فيه من لاعقلانية وغباء وحمق. ويظل الإرهاب ـ على الرغم مما يبديه من قدرة على التدمير ـ عاجزًا وقاصرًا ومنهارًا، لأنه يدفع إلى فعل كل شىء ولا يتوانى عن أى شىء ـ مهما كان لاأخلاقيًا ـ من أجل انتصار قضية تسيطر على عقله المغلق(٧).

ولا يحد الإرهابَ سقف أخلاقى من أى نوع، ولا يميز بين ما هو أخلاقى وغير أخلاقى فى الصراع، ومعه صار مبدأ ميكيافيلى «الغاية تبرر الوسيلة» مبدأ مطلقًا لا يقف عند مستوى، حيث توجد حالة من العمى وعدم القدرة على التمييز، لأنه ينطلق من موقف شديد التشنج والخطورة من شأنه أن يؤدى إلى أعمال بالغة الشراسة ضد الآخرين، وإلى أعمال انتحارية يروح ضحيتها عادة الإرهابيون أنفسهم! إنها حالة من اللاعقلانية المطلقة يضحى فيها الإرهابى بكل شىء: وطنه وأرضه وناسه وعرضه؛ من أجل انتصار قضيته! لا مانع عنده من تقسيم بلده، ولا مانع عنده من تشريد نسائه

وأطفاله وشيوخه، ولا مانع عنده من هدم المعبد على كل من فيه، لا شيء يهم سوى انتصار «رؤيته للعالم» ووصوله إلى الحكم حتى لو فى أرض منهدمة ووطن مقسم تستحى فيها النساء وتضيع فيه الأعراض، وتتحقق فيه أغراض الإمبريالية العالمية. وهو حقًا دائرة متكاملة من «اللاعقلانية» و«اللاأخلاقية»، كما يراه الخشت؛ لأنه لا يراعى أى عُرف، ولا توقفه أى حُرمة اجتماعية أو دينية، كما أنه لا يراعى أى قاعدة أخلاقية تشكل عائقًا فى سبيله؛ إذ إنه يضع بتصرفه جميع الطرق والأساليب والوسائل الممكنة دون أن يتراجع أمام الصعاب مهما بلغت خطورتها لأنه يلعب «لعبة الموت» فقط، الموت من أجل حياة بعينها يريدها دون غيرها، حياة يكون فيها هو «السيد» وحده، فكل ما هو «ممكن» عند الإرهابى، هو أيضًا مسموح به ومباح، والغاية تبرر الوسيلة، وكل ما هو «نافع وفعّال» فهو «ضرورى» و«أخلاقى»! ولا يمكن التخلى عنه لأى سبب من الأسباب خارج مستلزمات مصالحه السياسية التى تهدف بالأساس إلى التغلب على عدو غير حقيقى فى معركة مزيفة(٨).

المبحث الثانى: القراءة المعاصرة لظاهرة الإسلام السياسى

انتقل الخشت بالتدريج فى كتاباته من القراءة التاريخية والزمنية لظاهرة الإسلام السياسى إلى القراءة المعاصرة للظاهرة، أى قراءة الظاهرة فى سياقها الحالى والمعاصر، فهو يرى أن التجمد الدينى الذى تعيشه أمتنا يرجع لأسباب كثيرة لا تعدو أن تكون أقدامًا فخارية لقصور من الرمال، ولا تخرج عن كونها الأساطير المؤسسة للأوهام التى نحياها. ولعل أهم هذه الأقدام الفخارية هو التقليد المطلق للآراء والمذاهب والجماعات، فالتقليد هو السبب فى بناء قصور من الوهم تعيق النظر والتواصل مع الواقع الحى، وهذا يجعل الفكر الدينى بناء حديديًا غير قابل للتطور والتحديث، وغير قابل لإعادة الفهم وفق ظروف الزمان والمكان وما يستجد من أحوال أو يتبدل من متغيرات. ولا ينسحب هذا النقد على العلوم الإنسانية والمذاهب الفقهية التى نشأت لفهم الدين فقط، وإنما ينسحب أيضًا على المذاهب اللادينية التى تفشل فشلًا ذريعًا عندما تتجمد ويصبح التقليد منهجها، والتفسير الحرفى المطلق وسيلتها، متجاهلة طبيعة التفكير العلمى وسنن الواقع.

وهنا يسوق العديد من الأمثلة التى توضح وجهة نظره للقارئ، فيرى أن الماركسيين التقليديين يزعمون أن تعاليم ماركس وإنجلز ولينين إنما هى مبادئ وقواعد مطلقة تصلح لكل زمان ومكان! وقد اتهم الماركسيون الحرفيون المقلدون الفيلسوف الفرنسى روجيه جارودى عندما كان لا يزال ماركسيًا، بالتحريفية لما حاول تجديد الماركسية واتهموه بالمروق عنها(٩). فالمقلدون حتى لو كانوا «لا دينيين» يحملون عقولًا تشبه فى طريقة عملها عقول المقلدين فى الدين! ولا يزال مقلدو الماركسية يعيشون فى أوهامهم على الرغم من أن التجارب أثبتت فشل الماركسية الأصولية الذريع حتى فى مواءمة ظروف العصر الذى نشأت فيه: النصف الثانى من القرن ١٩، والنصف الأول من القرن العشرين. وذلك فى الاتحاد السوفيتى وأوربا الشرقية، بل وفى بعض البلدان العربية. فما بالنا بالفشل الذى ستُمنى به لو طُبقت فى عصور أخرى دون أن يطرأ عليها تطوير جذرى(١٠).

ويفسر الخشت ذلك أن الذين تربوا على رؤية «الإسلام الأول» للعالم، وما انبثق عنها من نظريات فى المعرفة والبحث عن الحقيقة، أدركوا أن الجهد البشرى «نسبى» فى إدراك الحقائق، وأنه لا أحد يملك الحقيقة كلها. ويستشهد بقول ابن القيم عن أبى حنيفة وأبى يوسف أنهما قالا: «لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه»، وهذا تصريح بمنع التقليد، لأن من طلب الدليل فهو مجتهد يأخذ بالحجة وليس بالقول وحده، أما المقلد فهو الذى يقبل القول ولا يطالب بحجة. وبين الخشت أن القرآن ضد فكرة التقليد بحجة التقليد فى حد ذاتها دون برهان حاسم، فالحق مقياس نفسه، وفق معايير الواقع والعقل البرهانى والوحى المبين، واليقين المستند إلى التقليد مرفوض وضد نصوص القرآن الذى يرفض بوضوح تقليد السابقين دون الاستناد إلى براهين محكمة تحمل الحق فى ذاتها، ويستشهد بقول الله تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ. وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ**﴾ (لقمان: ٢٠ ـ ٢١).

وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ. وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ (البقرة: ١٧٠ ـ ١٧١).

ومن ثم برهن الخشت على أن المرجعية النهائية فى الدين ليست لأية سلطة سوى كلمة الله التى اكتملت باكتمال نزول القرآن الكريم، وسنة النبى التى جاءت بوحى إلهى، وثبتت نسبتها إليه، دون الضعيف والمرسل والمنقطع والموقوف والموضوع.. إلخ. وأن المشكلة كلها نشأت عند ظهور الصراع السياسى على السلطة ونشأة الخوارج. لكن الصحابة والأئمة على موقف واحد فى نبذ طريقة المقلدين والخوارج فى كل العصور الذين يؤكدون معتقداتهم وآراءهم عن طريق دعمها بسلطة أمراء الجماعات أو الآباء أو الأجداد أو المفكرين أو العلماء أو غيرهم من أصحاب السلطة، وفى هذا السياق يستحضر مقولة الفيلسوف الإنجليزى فرنسيس بيكون «أوهام المسرح»، وهى الأوهام التى تنشأ عن الاعتقاد فى صحة كل ما يقوله القدماء، حيث يعتقد بعض الناس أن القديم كله صحيح لمجرد أنه صدر عن فقيه كبير من الفقهاء أو فيلسوف كبير من ذوى الأسماء الكبيرة فى تاريخ الإنسانية. والناس يخطئون عندما يتلقون آراء القدماء دون تمحيص ونقد. ويستدل بقول بيكون أنه لا بد من النظر إلى نظريات القدماء ومذاهبهم على أنها تشبه المسرحيات؛ فكلاهما مخترع ولا علاقة له بالواقع الفعلى (The Philosophical Works of Francis Bacon). هكذا تلتقى كلمة العقل مع كلمة الوحى مؤكدة أن الماضى «ليس بذاته وفى ذاته حجة»، وكل المقلدين يخطئون عندما يقفون عند حجة الماضى المتهافتة، ومنطقهم الأعوج ينطق ببطلانه: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ. قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ (الزخرف: ٢٣ ـ ٢٥)[١١].

وهذا هو السبب الذى يرى الخشت أنه أدى إلى سقوط أقنعة الإسلام السياسى وفشل تجربتهم فى السلطة، فقد فشلت كل محاولاتهم فى ارتداء ثوب العقلانية فى الوصول إلى الجماهير وإيجاد صحوة ثقافية، وأغلبهم ما هم إلا متعصبون أيضًا؛ لأن عقلانيتهم غير محكومة بمعايير العقل النقدى، ومن ثم شاركوا فى حالة «التجمد الفكرى» التى نحياها، فهم يقفون على الأقدام الفخارية نفسها التى يقف عليها «التجمد الدينى»، مثل: التقليد، والتعصب، والعقل المغلق، والاستئثار بالحقيقة، ونفى الآخر، وثقافة التسلط، وثقافة التآمر، والانغلاق على نظام قيم معين بصورة جامدة، وثقافة التبرير، وعدم الرغبة فى فتح قنوات للحوار والبحث عن أرضية

مشتركة راسخة تقوم على الحقائق البديهية التى يلتقى عندها جميع الإخوة الأعداء. إن عقلانيتهم عقلانية تقليد وليست عقلانية نقدية؛ لأنها إما تقليد حرفى للمعتزلة المغرقة فى النظريات العقائدية بلا طائل، أو تقليد سطحى للعقلانية الغربية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر التى انتهى زمانها. فالعقلانية التى روجوا لها لم تكن عقلانية حقيقية، إنها عقلانية مصطنعة تحلق خارج التاريخ، ومنعزلة عن الوعى بالواقع المعيش. عقلانيتهم تزعم امتلاك الحقيقة كلها وتنفى الآخر[١٢].

وكان الخشت موضوعيًّا فى تأكيده أن النقد لا يجب أن يوجه فقط للتيارات الدينية المتعصبة، إنما يوجه بالمثل لإخوانهم الأعداء من المفرطين فى العقلانية والمتعصبين لأفكارهم إلى أبعد مدى، مع أن الأصل فى العقلانية هو العقل التواصلى والانفتاح والحوار والنسبية. وإن التعصب ليس وقفًا على بعض التيارات الدينية التى تعاند العقل النقدى المنضبط بحدود الواقع، إنما يطال خصومهم من المتعصبين تعصبًا كليًا لقدرة العقل المطلقة، فالعقلانيون تيارات متنوعة، وليسوا كتلة واحدة أو فريقًا واحدًا، بل إن منهم المتعصب الذى يبنى قصورًا من الرمال عندما ينساق وراء العقل وحده بعيدًا عن الواقع الحى، ويرى أن هذه النزعة قد سارت فى فلسفة بعض العقليين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر، ونحا نحوها التجريبيون الذين أكدوا إمكان المعرفة عن طريق التجربة[١٣].

ويرى الخشت أن التطرف لا يقتصر وحده على الإسلام السياسى لأنه يرى أن أحد جوانب المأساة الفكرية المعاصرة فى مرض التطرف الذى أصاب الجميع سواء فى التدين أو فى العلمانية، وأى متطرف فى الدين أو الفكر أو السياسة هو متعصب أو دوجماطيقى بلغة الفلسفة. والدوجماطيقى هو شخص غير عقلانى، يعتقد اعتقادًا جازمًا أنه على صواب تام وأن الآخرين على خطأ تام، إما لأنه لا يستخدم عقله مطلقًا، أو لأنه يستخدمه بطريقة خاطئة. فليست «اللاعقلانية» هى عدم استخدام العقل فقط، لكنها أيضًا استخدامه بطريقة خاطئة! وليست الدوجماطيقية تيارًا فلسفيًا أو دينيًا محددًا، إنما هى ـ فى أكثر معانيها انتشارًا ـ صفة تتصف بها كل فرقة أو مذهب أو جماعة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل شامل، ولا تقر بأنها قد تحتمل شيئًا من الخطأ أو النقص، وتقطع بأن ما تحوزه من معارف ومعتقدات لا يقبل النقاش ولا

التعديل ولا التطوير، حتى وإن تغيرت الظروف التاريخية، فهى مقدسة ومنزهة عن أى نقد، على الرغم من أن هذه المعتقدات والآراء غير مبرهن عليها ببراهين قاطعة من العقل أو الواقع أو الوحى يقينى الثبوت ويقينى الدلالة، والدوجماطيقية موقف وسمة يتحلى بها كثير من المذاهب الأيديولوجية والفلسفية والدينية الموجودة على الساحة فى كل بلدان العالم وليس العالم الإسلامى فقط، وهى ليست صفة للتطرف الدينى فقط، بل أيضًا صفة للتطرف العلمانى. هذا ما نجده فى التطرف الدينى والتطرف العلمانى على حد سواء، فموقفهما ينطوى على تعصب؛ لأن كلًا منهما ينحاز إلى آرائه بشكل مطلق، وينفى الآخر، ولا يقبل مناقشة أفكاره. وهذا ما يمكن أن نلمسه فى موقفهما من الدين(١٤).

ولذلك يرى الخشت أن حركة الإصلاح الدينى التى ظهرت مع مطلع العصور العربية الحديثة لم تنتج علومًا جديدة ولا واقعًا جديدًا، بل استعادت عصور الشقاق وحرب الفرق العقائدية والسياسية التى ضربت الأمة بعد مقتل عثمان (رضى الله عنه)، لأن الجديد مع حركة الإصلاح الدينى الحديثة منذ القرن التاسع عشر أنها أنتجت أجيالًا وجماعات وفرقًا من المسلمين تتكالب من الداخل على أمتها ووطنها، وهم شركاء أصليون فى حالة الضعف التى تعيشها، وهم فاعلون بامتياز فى بذل الوسع فى هدم المعبد على كل من فيه من خصومهم ومن أنفسهم! وربما يكون من أهم أسباب ذلك غياب العقلانية النقدية، على الرغم من أن العقلانية النقدية فى جوهرها هى التى قامت عليها دعوتنا منذ إبراهيم (عليه السلام)، وهى العقلانية التى دعا إليها القرآن الكريم وقام عليها الشرع، والقارئ ليس بحاجة إلى أن أعدد له آيات القرآن وأقوال النبى الصحيحة التى دعت إلى استخدام العقل والتى قامت عليها حضارتنا قبل أن تتحول إلى عصور المتون والشروح والحواشى. لكن للأسف ـ مجددًا ـ تصوَّر المتأخرون العقل على أنه «العقل النقلى» لا «العقلى النقدى»! وهنا ظهر التطرف، وتجمد الخطاب الدينى كما توقف الاجتهاد فى علوم الدين، حيث المعالجة النقلية للعلوم، وحيث المعالجة الإنشائية المفرطة فى الخطاب الشفهى والمكتوب. وظن المتأخرون أن هذه العلوم إلهية مقدسة، لا يكون التعامل معها إلا بالحفظ، وأن تصبح عالمًا هو أن تحفظ المتون وتقرأ الحواشى! إن العلوم التى نشأت

حول الدين علوم إنسانية تقصد إلى فهم الوحى الإلهى، فالقرآن إلهى لكن علوم التفسير والفقه وأصول الفقه وعلوم مصطلح الحديث وعلم الرجال أو علم الجرح والتعديل... إلخ، علوم إنسانية أنشأها بشر، وهى قابلة للاجتهاد والتطور والتطوير، وهذه مسألة واضحة وليست اكتشافًا، لكن المتعصبين، الذين تجمد معهم كل شىء، رفضوا الاجتهاد وتمترسوا خلف التقليد. وهم لا يعرفون ـ ولا يريدون أن يعرفوا ـ أن من المنطق الفاسد والخطل الزعم بأن أى علوم بشرية هى مبادئ وقواعد يقينية مطلقة تصلح لكل زمان ومكان[١٥].

المبحث الثالث: أطروحة الخشت عن تجديد الفكر الدينى

بلا شك أن ما نعيشه فى العالمين العربى والإسلامى من انتشار ظاهرة الإرهاب والطائفية التى مزقت الكثير من مجتمعاتنا العربية مرجعه انتشار الفكر المتعصب الذى يرفض الآخر ويتعصب لوجهة نظر سياسية توظف الدين لتحقيق غايات سياسية. ولهذا سعى الدكتور الخشت إلى تجاوز «عصر الجمود الدينى» الذى طال أكثر من اللازم فى تاريخ الأمة العربية، من أجل تأسيس عصر دينى جديد، وتكوين خطاب دينى من نوع مختلف. ويرفض الدكتور الخشت تجديد الخطاب الدينى التقليدى، فهو يرى أن تجديد الخطاب الدينى عملية أشبه ما تكون بترميم بناء قديم، والأجدى هو إقامة بناء جديد بمفاهيم جديدة ولغة جديدة ومفردات جديدة إذا أردنا أن نقرع أبواب عصر دينى جديد.ويدعو الخشت إلى العودة إلى «الإسلام النقى المنسى»، لا الإسلام المزيف الذى نعيشه اليوم بسبب الجماعات الإرهابية ومجتمعات التخلف الحضارى، كما يؤكد أنه لا يمكن هذا إلا بتخليص الإسلام من «الموروثات الاجتماعية» و«قاع التراث»، و«الرؤية الأحادية للإسلام»، ويقول فى كتابه: «إن النظرة إلى الإسلام من زاوية واحدة وضيقة تزيف الإسلام، ولذا من الفرائض الواجبة توجيه النقد الشامل لكل التيارات أحادية النظرة، سواء كانت إرهابية أو غير إرهابية[١٦].

ففى هذا المناخ السياسى الذى شهدته الأمة العربية عقب ثورات ماسمى بالربيع العربى، وخروج الكثير من تنظيمات الإسلام السياسى من مخاباها لتطل برأسها

وتتطلع لقيادة دول الثورات من خلال إعادة طرح أفكارها المزيفة، انتشرت الدعوة لتجديد الخطاب الديني، فالمشهد العام الذى يسيطر على فرقاء العالم العربى لا تزال تحركه المعارك القديمة على كل الساحات. لا سيما تراث الفرق القديمة المتناحرة الذى يملأ علم الكلام ولا يزال يحكم العقل الجمعى، وهو أحد الأسباب الرئيسة فيما تعانيه أمتنا اليوم؛ مما يدعو إلى التفكير جديًا فى تجاوز هذا النوع من التراث التناحرى عن طريق إعادة استئناف النظر فى تفسير العقائد فى حدود العقل البرهانى الذى يعتمد أدوات العلم، ومن هنا تظهر أهمية البحث عن فلسفة جديدة للدين تتجاوز علم الكلام، وتستفيد من المكتسبات العلمية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وتدع وراء ظهرها معارك الماضى، وتدخل فى معارك العصر بأدوات عصرية، وتفسر الكتاب بالكتاب، أى تفهم القرآن فى ضوء القرآن؛ فالقرآن وضع قواعد فهمه فى داخله، ويجب علينا استخراجها بعيدًا عن عقل الفرق وعقل الأهواء(١٧).

ولذلك كثيرا ما ركز الدكتور الخشت فى أطروحاته على ضرورة تجاوز «علم الكلام» كليةً إلى مجال تداولى مختلف لتأسيس خطاب عقائدى جديد، ينقل العقول من ساحة «التنوع المميت» إلى ساحة «التنوع الخلاق»، ويحقق المعنى الحقيقى للتوحيد فى نقائه الأول كما تجلى فى عصر نزول القرآن وفهمه تحت رعاية وتبيين النبى ﷺ يقينًا لا ظنًا، ويجيب بفاعلية على إشكاليات وتحديات العصر العقائدية فى ضوء المكتسبات العلمية والنظرية التى تحققت بالتطور النسبى للعلوم الاجتماعية والإنسانية والعلوم الطبيعية والرياضية. وهذا المجال التداولى المختلف الذى يمكن له أن يسحبنا من معارك وعقول الماضى، هو «فلسفة الدين» كمجال معرفى يعتمد منهج العقلانية النقدية التى تبحث عن ماهيات ومقاصد الدين فى حدود العقل البرهانى وحده، مخلفة وراءها المنهج الجدلى لعلم الكلام الذى مات كعلم، لكن لم تمت العقائد؛ لأن مناهج الاستدلال الجدلى التى يستخدمها علم الكلام، وطرق التفكير التى تحكمه، قد تجاوزها الزمن بقرون، فهى طرق جدلية تقوم على مقدمات ظنية، بينما العلم المرشح لكى يحل محل «علم الكلام» هو «فلسفة الدين» التى بدأت كعلم دقيق من حيث الموضوع والمنهج والنسق فى نهاية القرن الثامن عشر وليس قبل ذلك؛ لأنها برهانية عقلانية، وليست جدلية دفاعية مثل علم الكلام القديم،

وبإمكانها تقديم «رؤية للعالم» بينما علم الكلام لم يقدم رؤية متكاملة فى أى من فرقه أو مذاهبه القديمة، بل برر العقائد المتنوعة فى إطار غير نسقى، ولم يقدم نظرية متسقة كلية للعقائد فى إطار رؤية متكاملة للعالم[١٨].

ولهذا كانت قراءة الخشت للواقع الراهن لا تنقطع عن ماض يمتد أكثر من أربعة عشرة قرنًا منذ ظهور الإسلام، فوجد أن الفجوة لاتزال واسعة بين الإسلام والمسلمين، فالإسلام قرآنًا وسنة صحيحة يقدم نموذجًا عالميًا للدين الذى يلائم الطبيعة الإنسانية، ويعترف بالتنوع الكونى والإنسانى، ويعتبر التعددية سُنة إلهية، ويميز بوضوح بين البشرى والإلهى، فالإسلام دين يؤمن بالتطور والتغير، ويعطى مساحات واسعة للاجتهاد البشرى ومراعاة المصالح المرسلة، والاستحسان... إلخ، بينما المسلمون يعيشون فى جمود فقهى منذ أكثر من سبعة قرون، وفى خطاب وعظى إنشائى فارغ ومنفصل عن حياتهم اليومية. ولا يزال المسلمون يخلطون بين موروثاتهم الاجتماعية التى ورثوها من بيئتهم وبين التصور الإسلامى النقى المستمد من القرآن العظيم والسنة المطهرة الصحيحة، وهم يخلطون بين العبادة الحق والعبادة المزيفة، فلا يزال الكثيرون منا يقيمون علاقتهم مع الله من خلال الطقوس والمظهر فقط، وينسون المعاملات والصدق والالتزام والدقة وإتقان العمل[١٩].

وبطبيعة الحال ينتج عن ذلك الخلط منظومة من الخرافات والمعتقدات والأحكام غير المنضبطة، ومجموعة من القيم المعكوسة التى تولد عقولًا مغلقة وهشة، يمكن بسهولة قيادتها نحو ممارسة الإرهاب ليس ضد الآخر فحسب بل ضد أبناء الدين الواحد والوطن الواحد. ولعل هذا هو السبب فى النقد غير العادل الذى يوجهه المؤكدون على الطابع التاريخى للدين، والذين يركزون - من وجهة نظرى - على رؤية الجزئى والسلبى والمؤقت فيما يدخل الفكر الدينى نتيجة الظروف التاريخية ونتيجة الجهل والسطحية، دون أى تمييز بين الدين من جانب والفكر الدينى من جانب آخر، ودون أى تمييز بين الإسلام فى نقائه الأول وبين المسلمين فى ممارساتهم التاريخية التى تصيب وتخطىء. ويتجاهل الماديون حقيقة أن التاريخ الدينى لا يقدم على الدوام ما هو جزئى ومؤقت ومرحلى، وإنما يقدم كذلك ما هو ذو طابع كلى وإيجابى ودائم. ولكن هذا لا يعنى أنهم لم يكونوا مُحقين فى نقدهم لأتباع الدين عندما حوّلوا «فهمهم»

للدين الأصلى إلى حقائق نهائية ومؤسسة وكهنوت يركز على الطقوس والمظاهر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلى والسلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى والإنسانى. ويبدو - من وجهة نظرى - أن هذا قدَر كل دين، عندما ينسى أتباعه فى عصور الانحلال والتراجع الطبيعة الأصلية والمقصد الحقيقى له. ولهذا نجد أن محمدًا ﷺ كان يدرك خطر تحول الدين عن أصله إلى شكليات، ويخشى من «البدع» التى تُفقد الدين جوهره وتتحول فيه الوسائل إلى غايات، والنوافل إلى فروض، والشكليات إلى جوهريات، والفروع إلى أصول، والعادات الاجتماعية إلى واجبات دينية! وهنا لا بد أن نفهم أن تحذير محمد عليه الصلاة والسلام كان من «البدع» فى مجال العبادات، وليس من «الإبداع الإنسانى» فى مجال الحياة. ولذا فإنه فى الوقت الذى حذر فيه من الأولى، دعا إلى تجديد فهم المسلمين للدين فى جانبه المتعلق بالحياة، بغية تخليص فهم الدين من العنصر التاريخى ذى الطابع المؤقت الجزئى والعرَضى، والتدبر والتنقيب لاكتشاف ما هو دائم وكلى وجوهرى ومع ذلك يتنوع فى معناه ليلائم التطور الحادث فى ظروف الناس والمجتمع والتاريخ؛ ولذلك فإن المفسرين الأوائل عددوا المعانى للآية الواحدة واللفظ الواحد، ليس فقط فى نطاق التفسير العقلى أو التفسير بالدراية، بل أيضًا فى نطاق التفسير بالمأثور عند السلف القائم على تعددية مدهشة لا يفهمها أهل الجمود فى عصرنا[٢٠].

ومن ثم وجد الدكتور عثمان الخشت أنه لا مفر من تجديد الخطاب الدينى من خلال تفكيك كل التأويلات المغرضة والجهولة بطبيعة النص، والتى حوّلت القرآن عن معناه الأصلى إلى أداة سياسية أحيانًا وإلى غطاء للأساطير أحيانًا أخرى، وهذه التأويلات - سواء كانت مغرضة أو جهولة - فى بعض كتب التفسير الذائعة تجدها مستندة إلى إسرائيليات ومرويات موضوعة أو ضعيفة. وفى هذا السياق، أكد الخشت على أن علماء التفسير والفقه وغيرهم ليسوا كلهم فى كفة واحدة نحكم عليهم بالسلب أو الإيجاب، فمنهم من هو راسخ العلم والفهم، ومنهم من يحمل نصف علم وهذا خطر، ومنهم من لديه المعلومات لكن عقليته غير منضبطة ويفكر خارج الزمن والتاريخ، وهذا هو الأخطر[٢١].

ويرى الخشت أن التراث العربى قدم أيضًا لنا كثيرًا من التفاسير التى كشفت الزيف عن التأويلات المغرضة والجهولة، وفككت المعانى المزيفة والأسطورية التى قدمها بعض المفسرين الذين يعتمدون على المرويات الموضوعة والضعيفة دون إعمال التفكير ودون التدبر فى معانى الوحى وفق قواعد القراءة المنضبطة. ومن نماذج التفاسير التى قدت نموذجًا من أفضل ما يكون فى فهم الكتاب فى ضوء الكتاب نفسه وروحه ومقاصده، تفسير الفخر الرازى «مفاتيح الغيب» المعروف بالتفسير الكبير. لكنه غير منتشر بين الناس على الرغم من أنه مطبوع أكثر من مرة. فلا بد من قيادة الجمهور نحو إعمال الفكر والعقل فى كل قضايانا. وتفكيك تلك الذهنيات العتيقة والمنظومات الأسطورية التى أفرزتها والتى سارت بحضارتنا إلى هذا المنحدر التاريخى الذى نعيشه بات ضرورة قصوى من أجل العودة إلى المنابع الأولى الصافية. وهنا أيضًا تظهر أهمية عملية التفكيك من أجل فضح معانى وتأويلات الكهنة والساسة المتقنّعين بالدين. وربما يقول قائل: «إن النص حمال للمعانى، ومن العسير الوصول إلى معنى موضوعى. فالنص حمال أوجه، لكن المعانى ليست مفتوحة بلا قيد ولا شرط، ومرونة النص فى كثير من مواضعه لا تعنى أنه لا توجد معان محكمة وموضوعية، ولا تعنى النسبية المطلقة للمعنى، ولا تستلزم ضياع الدلالة وسيولة المقاصد والأحكام، بل تعنى أن النص «حى وديناميكى»، وليس ميتًا أو استاتيكيًا. فكهنة الأديان الذين تجمدت معهم علوم الدين يستغلون «تعدد الدلالات» ليُسقطوا أوهامهم على النص ويأخذوا منه مبررًا لكل هوى حتى لو كان إهدارًا للدماء وهتكًا للأعراض وتدميرًا لموارد الحياة والحضارة والتمدن. وعلى مستوى آخر يحولون «المحكم الواضح» إلى «مغلق غامض» يحتاج تفسيرًا، و«المباشر» إلى «غير مباشر» يحتاج وسيطًا، حتى يكونوا هم الوسطاء فى الفهم[٢٢].

ومن ثم فالتفكيك الذى يحتاجه الخطاب الدينى، كما يراه الدكتور الخشت، ليس تفكيكًا يتنكّر لكل «مركز» مثل التفكيك الجذرى فى مرحلة «ما بعد الحداثة»، وإنما هو تفكيك يريد العودة للمراكز الأولى للعلم والفكر والدين، وبهذه العودة سوف يتم الالتقاء مباشرة مع الدين الأول الخالص فى نقائه وخصوبته الأولى، وبالتالى سوف تنهار كل المراكز المزيفة التى اصطنعها التطرف والاستبداد، كما سوف تنهار كل

التأويلات البشرية التى اصطنعها فقهاء السلطان وفقهاء البحث عن السلطان. وهنا تصبح الأرض ممهدة لتأويل جديد يأخذ بأسباب الاجتهاد ويأخذ بأسباب العصر. فحالة الجمود المطلق على المنظومات القديمة ليست مجرد جاهلية جديدة تعجز عن مواكبة العصر، بل خروج عن حركة التاريخ. وهذا ما نعيشه الآن على الرغم من كل مظاهر الحداثة الزائفة التى نستوردها ونستهلكها حتى الإدمان، فأفكارنا تحلّق فى جاهلية جديدة متقنّعة بأقنعة الحداثة، وعقولنا تعجز عن التفوق على الشرق، مثلما تعجز عن منافسة الغرب. هذه حقيقتنا دون شعارات جوفاء ودون بطولات ومعجزات مصطنعة! وحالة الجمود المطلق لا تقل سوءًا عن حالة التفكيك المطلق التى يريد البعض أن يُوقعنا بها فى رمال متحركة يستحيل معها وجود حد أدنى ثابت للمعنى أو القيم أو الغاية القصوى وهما حالتان نقيضتان نعانى منهما معًا؛ فالتفكيكية الجذرية التى تشكك فى كل شىء وتهدم كل المرجعيات بلا استثناء، فى تصورى أنها تفكيكية مفرطة تنتج فى المقابل رد فعل بالغ التطرف، فكل إفراط يطرح نقيضه من التطرف المقابل؛ ولذلك نحن لا نزال نعانى صراع المتطرفين: متطرفين فى أقصى اليمين يتصارعون مع متطرفين فى أقصى اليسار، ليس فقط فى ساحة الخطاب الدينى، وإنما أيضًا فى ساحة «الصراع الاجتماعى» الذى غابت منه الطبقة الوسطى مثلما غاب «الوسط الذهبى» من الخطاب الدينى(٢٣).

ويرى الخشت أن من أهم تجليات الخطاب الدينى التقليدى فى التعامل مع النص أن أتباعه يعطون له معانٍ لا تعكس مقاصده، ولا تبالى بسياق آياته، ولا تفسر الكتاب بالكتاب، ولا تراعى قواعد اللغة والأساليب العلمية لفهمها واستنباط الأحكام منها. إنهم يختزلون النص فى مجموعة من آياته معزولة عن مجموع النص، ويأخذون حرفيًا بالحدود والغنائم، عازلين السياق التاريخى والثقافى، ضاربين بالمقاصد العامة للنص عرض الحائط وكانت النتيجة هى تخريج كائنات لا تعرف إلا الجنس والدم والانتقام، كائنات تطبق فلسفة مكيافيللى بغباء تاريخى منقطع النظير إلا فى عصور الجاهلية الأولى، فهم يفسرون النص فى ضوء ثقافة رجعية تكوّنت عقولهم فى رحمها، وأصبحوا سجناء لمذاهب مغلقة لا يستطيعون تجاوزها إلى أية حقيقة أو واقعة ما خارج عقلهم الجامد المتخشب خارج حركة التاريخ، مهما كانت تلك الحقيقة ظاهرة وعينية فى الواقع الخارجى. ولأن كل فعل له رد فعل، فإن

ضياع معانى النص الموضوعية مع تيارات التشدد السجينة فى ثقافة رجعية أعطى للتفكيكيين الجذريين المتشددين مبررًا لرفض النص وإنكار موضوعية أى «معنى» له؛ والنظر إلى «النص» باعتباره ممزق المعنى ومفكك الدلالة، فليس له وحدة معنى وليس له مركز ثابت. أما العقل الإنسانى فقد ذهب هباء؛ فلا منطق له، ولا قواعد تلم شتاته! وما حدث مع معنى «النص» حدث مع معنى «الوطن»، فصار بلا معنى، وأرضه صارت مجرد تراب! وتتجلى النزعة التفكيكية الجذرية فى «ما بعد الحداثة» فى تأكيدها على عجز اللغة عن أداء المعنى، ووجود تفسيرات غير محدودة ممكنة للنص، مع غياب القدرة على الترجيح بين المعانى، ومن ثم ضياع النص. ومن ثم يرى الخشت أن تيارات التجمد وخصومها من تيارات التفكيك الما بعد حداثية على تحالفت نقد العقل وتفكيكه ثم إعدامه! وهذه هى الخطوة الأخيرة لضياع «النص» وضياع «المعنى»، وهذه هى الخطوة قبل الأخيرة لضياع «الوطن»! هنا يظهر أن تفكيك الخطاب الدينى التقليدى لا بد أن يصاحبه تفكيك مُناظر لما بعد الحداثة؛ فكلاهما انحراف عن العقلانية النقدية والعقل المعيارى ومنهجية التأويل العلمى(٢٤).

ويرى الخشت أنه قبل الشروع فى تكوين وبناء خطاب دينى جديد، أن نقوم أولًا بعملية تفكيك علمى للخطاب الدينى القديم الذى أوصل أمتنا إلى ما وصلت إليه من خلل فى التصورات والرؤى الحاكمة، ليس للوجود والعالم فقط، وإنما للواقع المعيش وحركة التاريخ ومنطق التقدم، وما ترتب على ذلك من اضطراب القيم الحاكمة للسلوك فى الحياة اليومية والحياة العامة. فعملية التفكيك لا بد أن تسبق عملية إعادة البناء، لكنه - مرة أخرى - ليس تفكيكًا على شاكلة تفكيك المشككين الذين يساهمون فى استمرار عملية السيولة التى تهدد الأوطان، وأن التفكيك الذى يدعو إليه هو النقد والتحليل العقلانى الذى يتمركز حول العقل المعيارى، ولا ينكر الحقيقة الموضوعية، بل يدعو إلى اكتشافها، ولا ينكر وجود قيم مطلقة، بل يتحرى الوصول إليها بمعايير علمية صارمة. ولا يتنكر للإلهى، بل يقصد إليه شعوريًا فى عملية توحيد خالية من الشرك ليس فى العقيدة والعبادة فقط، بل فى المعاملات والحياة أيضًا، ومن ثم تمييز «الإلهى» عن «البشرى» فى الفكر والعلوم، ونزع القداسة الإلهية عن المرجعيات البشرية التى تنتحل الصوت الإلهى وتتحدث باسم الحقيقة المطلقة. وبدون هذه العملية لن يمكن إعادة فتح باب الاجتهاد والتجديد الحقيقيين. إن النزعة

التفكيكية الجذرية، مثل النزعة العدمية، تزعزع أسس العلم والفكر العقلانى الذى يقوم على مفهوم «المركز الثابت للفكر» مثل «المعنى» أو «الذات» أو «الحقيقة» أو «فكرة السببية». ولهذا، فإن التفكيكية الجذرية خطر، ليس على الدين فحسب، بل على العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية والاجتماعية؛ فالعقل الإنسانى لا يمكن أن يصنع «علمًا» دون أن يكون له مركز أو فكرة حاكمة. وهذا ما تنبّه إليه «كانط»، فيلسوف الإيمان العقلانى وكبير الفلاسفة الحداثيين، الذى شق طريقًا ثالثًا بين التجريبية الحسية والعقلانية الصورية، وأنقذ العلم كما أنقذ الإيمان، بمبدأ واحد هو «فكرة الله» كمركز للعقل؛ فهى تساعد على تجميع وتنظيم عمليات الفكر فى نظام واحد له مرجعية كبرى توحده توحيدًا أكبر، وهذه المرجعية الكبرى هى علة نهائية لا مشروطة، أى ليست معلومة لغيرها، أى الله. وإن ما يسعى العقل إلى تحقيقه هو تنظيم المعرفة؛ أى ترابطها طبقًا لمبدأ تنظيمى للعقل يعطى وحدة أكبر من تلك التى يصل إليها بالفعل الاستخدام التجريبى للفهم. إذن فحاجة العقل إلى «مركز» ليست مجرد حاجة إيمانية، بل حاجة علمية لتنظيم المعرفة حول مبدأ يعطى لها وحدة لا يمكن أن تقدمها التجربة وحدها[٢٥].

والأهم فى هذا السياق، ما أكده الخشت من أن الدين نفسه لا يتجمّد، لكن الذى يتجمد هو عقول فسرت النصوص القرآنية والنبوية الواضحة والمباشرة، بأيديولوجيات عقيمة تجمدت معها المنظومة العقائدية والتشريعية فى كهنوت بشرى يتخفى فى ثوب إلهى! وهنا لا بد من تفكيك الفكر الإنسانى المتصلب والمتقنع بأقنعة دينية؛ حتى يمكن كشفه أمام نفسه وأمام العالم. وهذا التفكيك ليس للدين نفسه إنما للفكر الإنسانى الدينى الذى نشأ حول «الدين الإلهى»، وصنع أنساقًا ومذاهب متضخمة مثل قصور من الخرسانة لكنها تقف على الرمال، وتنتظر من يحرك تلك الرمال حتى ينهار ما فوقها. وعملية الانصهار أو التفكيك التى نتحدث عنها ليست على طريقة التفكيكيين الجذريين، وإنما هى عملية تفكيك من أجل إعادة البناء على أرض نظيفة. فالتفكيك المرفوض هو الذى لا يعيد البناء؛ وهو التفكيك من أجل التفكيك، ونتيجته لا محالة هى الفوضى التى يريدها أعداء الإسلام والوطن سواء من الخارج أو من الداخل. إن رفع الأنقاض ليس غاية، ولكنه وسيلة. ومأساة التفكيكيين الغربيين، ومن تبعهم من التفكيكيين العرب، أنهم يتخذون من عملية التفكيك نفسها منهجًا وغاية! وهذا هو

الفرق بين التفكيك المنهجي الذي يدعو إليه من أجل إعادة البناء وتجديد « أمر الدين» والتفكيك المذهبي المطلق الذي لا يدرك أنه يساهم في استمرار الفوضى الذهنية التي تسيطر على الساحة الفكرية والدينية والسياسية. وبدون التفكيك المنهجي لا يمكن الخروج من تلك الحالة من التجمد التي تسيطر على الخطاب الديني التقليدي منذ قرون طوال، ليس فقط فوق منابر الإعلام والوعظ، وإنما أيضًا فوق منصات تدريس العلم والبحث في العلوم الشرعية والإنسانية. فما حدث في تاريخنا المتأخر أن تلك العلوم تجمدت؛ حيث كان جهد المتأخرين هو الشرح والتلخيص والمتون والحواشي، أما تطوير العلوم الشرعية فقد أصبح بدعة وضلالًا، وهذا معناه التوقف عن الاكتشاف والاستنباط والاجتهاد وإعادة الاجتهاد، ومعناه النكوص عن الأوامر الإلهية، ومعناه توقف التاريخ، ومعناه وأد مقاصد الوحي(٢٦).

واستنادًا على ذلك، يرى الخشت أن معالجة التجمد في الفكر العلمي أو الديني لا تختلف كثيرًا عن معالجة التجمد في الطبيعة؛ فالمادة الصلبة أو المتجمدة عصية على إعادة التشكيل وغير قابلة للتطور دون تحويلها إلى مادة سائلة. والتجمد مصطلح فيزيائي يطلق على الحالة الصلبة للمادة عندما تتحول من حالة سائلة إلى حالة صلبة، وحالة مثل هذه أصابت الفكر الديني، لا بسبب من الدين نفسه، ولكن بسبب العقول التي تجمدت عند حدود التقليد؛ فالتقليد هو درجة الحرارة المنخفضة التي يتحول معها الفكر من «حالة مرنة ديناميكية» تأخذ شكل الواقع المتجدد إلى «حالة صلبة متجمدة» تأخذ شكل الواقع القديم المنتهي وتعاند الواقع الجديد والمتجدد، مثل الماء الذي تحوله البرودة إلى ثلج متجمد يناسب الإناء الذي تجمد فيه ولا يناسب إناءً جديدًا له أبعاد مختلفة. ومن الواضح أنه لا يمكنه أن يناسب هذا الإناء الجديد دون إعادة تفكيكه أو انصهاره أو تذويبه وتحويله إلى سائل مرة أخرى. فالسائل هو الذي يأخذ شكل الإناء، ولأنه سائل فإنه يتشكل بشكل جديد إذا وضع في إناء آخر. والدين مثل الماء، الماء سبب للحياة المادية، والدين سبب للحياة الروحية، درجة الحرارة المنخفضة تحول الماء إلى مادة صلبة، والتقليد يحول الفكر الديني إلى قصر من الخرسانة المتجمدة لكنه يقف على أقدام فخارية، الماء لا يمكن أن يُشرب ويرتوي منه الجسد دون أن يتحول إلى سائل مرن، والدين لا يحيي روح الإنسان ويُصلح الواقع المتجدد دون يكون الفهم الإنساني له متجددًا دومًا(٢٧).

ويوضح الخشت أن المشكلة ليست فى الإسلام، بل فى عقول المسلمين وحالة الجمود الفقهى والفكرى التى يعيشون فيها منذ أكثر من سبعة قرون، فهو يقول فى مقدمة كتابه: «لقد اختلط المقدس والبشرى فى التراث الإسلامى، واضطربت المرجعيات وأساليب الاستدلال. ولذا من غير الممكن «تأسيس خطاب دينى جديد» دون تفكيك العقل الدينى التقليدى وتحليله للتمييز بين المقدس والبشرى فى الإسلام». ويصل الدكتور الخشت إلى نتيجة مؤداها، إن تأسيس خطاب دينى جديد، يجب أن يتبنى مجموعة من المهام العاجلة، مثل: تفكيك الخطاب الدينى، وتفكيك العقل المغلق، ونقد العقل النقلى، وفك جمود الفكر الإنسانى الدينى المتصلب والمتقنع بأقنعة دينية حتى يمكن كشفه أمام نفسه وأمام العالم، وليس هذا التفكيك للدين نفسه، وإنما للبنية العقلية المغلقة والفكر الإنسانى الدينى الذى نشأ حول » الدين الإلهى الخالص. وحدد الخشت عدة مهام، المهمة العاجلة هى العمل على تغيير ماكينة التفكير عند الناس، وتجديد فهم المسلمين للدين عن طريق ثورة فى التعليم والإعلام، حتى تحل الرؤية العلمية للدين والعالم محل الرؤية اللاهوتية والسحرية القائمة على النقل والحفظ والاتباع الأعمى، ونوعية جديدة فى التعليم تعتمد على التعلم والبحث بدلًا من النقل، وطرق تدريس جديدة قائمة على التربية الحوارية والتوسع فى تعليم الفنون إزاحة كل المرجعيات الوهمية، وتكوين مرجعيات جديدة، المواجهة الشاملة، التحول من مرحلة الوعظ والإدهاش إلى مرحلة الفكر والتفكر[٢٨].

ومن ثم فقد اقترح الخشت أسس خطاب دينى جديد منها: تفكيك الخطاب الدينى الحالى، وتفكيك العقل المغلق، ونقد العقل النقلى، وفك جمود الفكر الإنسانى الدينى المتصلب والمتقنع بأقنعة دينية. وأكد أنه أصبح من الفرائض الواجبة؛ توجيه النقد الشامل لكل التيارات الأحادية النظر سواء كانت إرهابية أو غير إرهابية، وذلك لن يحدث دون تفكيك العقل الدينى التقليدى؛ وتحليله للتمييز بين المقدس والبشرى فى الإسلام.

وطرح الخشت فى كتابه نحو تأسيس عصر دينى جديد رؤية متكاملة لمفهوم الخطاب الدينى؛ فهو يرى أن كلمة التجديد لا تفيد فى ظل ما نعيشه من إسلام مزيف بل يريد بناء خطاب دينى جديد متكامل بالعودة إلى ما أسماه الإسلام الحر أو الإسلام

المنسى معتبرا أن مسلمى اليوم كالأرض البور التى لا تنتج أى ثمار على الرغم من أن الإسلام النقى يرويها ليل نهار، ملقيا تبعية الأوضاع الراهنة على المسلمين وليس الإسلام، موضحا فى حواره للأهرام المسائى اختلاف محاولته عمن سبقه فى أن أيا منهم لم يقم بمحاولة تطوير علوم الدين، بل قاموا بإحياء علوم الدين كما تشكلت فى الماضى ولم يقوموا بالعودة إلى الكتاب فى نقائه الأول، بل عادوا إلى المنظومة التفسيرية التى أنتجتها ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية لعصور غير عصورنا. واستعادوا كل المعارك القديمة؛ معارك التكفير، ومعارك الهوية، ومعارك فقه الحيض والجنس والجسد، ومعارك التمييز بين الجنسين ولم يدخلوا المعارك الجديدة؛ معارك التنمية، ومعارك إنتاج العلوم الطبيعية والرياضية والاجتماعية والإنسانية، ومعارك الفساد، ومعارك الحرية، ومعارك الفقر والجهل والأمية، ومعارك الدفاع عن الدولة الوطنية، فكان الحوار لاستجلاء رؤيته.

لذا من غير الممكن تأسيس عصر دينى جديد دون تفكيك العقل الدينى التقليدى وتحليله للتمييز بين المقدس والبشرى فى الإسلام، فهذه مقدمة من بين مقدمات عديدة من أجل تكوين خطاب دينى جديد يتراجع فيه لاهوت العصور الوسطى الذى كان يحتكر فيه المتعصبون الحقيقة الواحدة والنهائية. لا يمكن أن يقنعنى أحد بأن الإسلام السائد فى عصرنا هو الإسلام الأول الخالص والنقى، حتى عند أكثر الجماعات ادعاء للالتزام الحرفى بالإسلام، فالإسلام الأول كانت نتائجه مبهرة فى تغيير الواقع والتاريخ، أما الإسلام الذى نعيشه اليوم فهو خارج التاريخ ومنفصل عن واقع حركة التقدم. ولذلك باتت من الضرورات الملحة اليوم العودة إلى الإسلام المنسى، لا الإسلام المزيف الذى نعيشه اليوم. ولا يمكن هذا إلا بتخليص الإسلام من الموروثات الاجتماعية وقاع التراث، والرؤية الأحادية للإسلام، فالنظرة إلى الإسلام من زاوية واحدة وضيقة تزيف الإسلام، ولذا فإن من الفرائض الواجبة توجيه النقد الشامل لكل التيارات أحادية النظرة، سواء كانت إرهابية أو غير إرهابية. خلاصة القول إن كل ما جاء فى التاريخ بعد لحظة اكتمال الدين التى أعلنها القرآن، جهد بشرى قابل للمراجعة، وهو فى بعض الأحيان اجتهاد علمى فى معرفة الحقيقة، وفى أحيان أخرى آراء سياسية تلون النصوص بأغراضها المصلحية المنحازة.

وفى كل الأحوال سواء كانت موضوعية أم مغرضة ـ ليست هذه الآراء وحيا

مقدسا، بل آراء قابلة للنقد العلمى. نعم إذ يقتضى الدخول إلى عصر دينى جديد مجموعة من المهام العاجلة، حتى يمكن كشفه أمام نفسه وأمام العالم. وليس هذا التفكيك للدين نفسه وإنما للبنية العقلية المغلقة والفكر الإنسانى الدينى الذى نشأ حول الدين الإلهى الخالص .أقصد بعملية تفكيك الخطاب الدينى الحالى أن نضعه على النقد العلمى الذى ينبغى أن يمر بمجموعة من المراحل الأولى وأطلق عليها الشك المنهجى والثانية تتعلق بالتمييز بين المقدس والبشرى فى الإسلام والثالثة تهدف إلى إزاحة كل المرجعيات الوهمية التى تكونت فى قاع التراث. بعد التفكيك يأتى التأسيس، وأهم أركانه: تغيير طرق تفكير المسلمين وتعليم جديد منتج لعقول مفتوحة وأسلوب حياة وطريقة عمل جديدة وتغيير رؤية المسلمين للعالم تجديد المسلمين لا الإسلام ثم تأسيس مرجعيات جديدة فالعودة إلى الإسلام الحر الإسلام المنسى وصولا إلى نظام حكم يستوعب سنن التاريخ[٢٩].

فلن يتحقق كل هذا بدون توظيف مجموعة من الآليات لتحقيق حلول قصيرة ومتوسطة المدى تشمل: التعليم، والإعلام، والثقافة، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة وذلك لصناعة عقول مفتوحة على الإنسانية فى ضوء العودة إلى المنابع الصافية القرآن والسنة الصحيحة، وتغيير المرجعيات التقليدية. وتأسيس فقه جديد، وتفسير جديد، وعلم حديث جديد، وإزاحة كل المرجعيات الوهمية التى تكونت فى قاع تراث صنع لغير عصرنا، وبدون هذا لن نستطيع صناعة تاريخ جديد نخرج فيه من هذه الدائرة المقيتة لكهنوت صنعه بشر بعد اكتمال الدين، وتلقفه مقلدون أصحاب عقول مغلقة ونفوس ضيقة لا تستوعب رحابة العالم ولا رحابة الدين[٣٠].

وانتقد الخشت العقول المغلقة من أجل تأسيس عصر دينى جديد لا مكان فيه للإرهاب والتطرف، وحيث الوسطية والعقلانية النقدية التى تتسع لرحابة الدين ورحابة العالم ورحابة الإنسانية التى تأسس عليها الخطاب الإسلامى الأول فى القرآن والسنة الصحيحة. وذكر أن الاصلاح الدينى فى أوربا فى عصر النهضة هو الذى أنتج الرأسمالية وفتح الباب للتجارة العالمية. جاء ذلك فى محاضرة بعنوان (الديكارتية وأثرها بين الفكر الغربى والفكر العربى) بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. وأضاف الخشت: إن المشكلة التى واجهها أبو الأنبياء إبراهيم فى عصره كانت مشكلة التقليد والاتباع الأعمى للآباء وكبار القوم؛ ومنهجهم القائم

على اليقين المطلق بصحة أقوال السابقين وسدنة الدين والتاريخ. والمشكلة التى واجهها ديكارت وعصره هى أيضًا سيادة أقوال الكهنة وتفسيرهم الأحادى للكتاب المقدس. وكيف رفض إبراهيم عليه السلام إسكات عقله، ورفض ديكارت ورفاق عصره إسكات عقلهم. مع إبراهيم بدأ دين جديد يرفض التقليد، ومع ديكارت ورفاق عصره تم الشروع فى تأسيس عصر جديد وخطاب دينى جديد تراجع فيه لاهوت العصور الوسطى الذى كان يحتكر فيه المتعصبون فى أوربا الحقيقة الواحدة والنهائية. وأكد الخشت على ضرورة الدعوة للتفكر وإعمال العقل النقدى كدعوة قرآنية أصيلة فى مقابل العقل الجامد الحاضن لنصوص القدماء والمفسر لها حرفيا بعيدا عن الواقع المتجدد، وبعيدا عن النظر فى الآفاق وفى الأنفس وفى الكتاب. وتحدث عن أهم ملامح الديكارتية ودورها فى تجديد الخطاب الدينى فى الغرب، وكيف انقسمت بعد ديكارت ـ وبسبب منه ـ إلى عقلانية لاهوتية وعقلانية نقدية فى الفكر الأوربى، لكن الغلبة كانت لتيار العقلانية النقدية التى سارت بعيدا عن درب لاهوت العصور الوسطى المكرس لسلطة رجال الدين وملاك الحقيقة المطلقة. ثم أوضح الخشت كيف تم استقبال ديكارت فى الفكر العربى الحديث. وأيضًا كيف انقسمت الديكارتية فى الفكر العربى إلى تيارين: عقلانية لاهوتية وعقلانية نقدية، لكن الغلبة هذه المرة كانت للعقلانية اللاهوتية التى ارتمت فى أحضان المتعصبين والعقول المغلقة[٣١].

ويرى الخشت أن المسلمين المعاصرين قد وقعوا فى ثلاث مشكلات أو أوهام حيال التنوير، كاصطلاح ومسار بات ضروريًا، بما أعاق ولادته، أو جعلها مبتسرة فى بعض الأحيان، ألا وهى: مزاعم أن التنوير ابن بيئة اجتماعية وسياق تاريخى مغاير، وبالتالى هو بضاعة غيرنا ولا تلزمنا، لأن استيرادها واستهلاكها يضرنا ضررًا بالغًا، ومن ثم فإن من الضرورى تجاهلها، والأفضل هو التشكيك فيها ودحضها. وقد روَّج هؤلاء كثيرًا لمقولة فاسدة جعلت كثيرين يحسبون أن التنوير نقيض الإيمان. ومزاعم أن خروجنا من مأزقنا ليس بالتنوير، الذى يعنى فى مقصده التقدم إلى الأمام فى التاريخ، إنما بالعودة إلى الماضى، من خلال استلهام تجربته، والتمسك بمقولات وتصرفات من عاشوا فيها، باعتبارهم «الجيل الفريد» الذى تأسس الإسلام على أكتافه، وفهم معانيه ومراميه، وعمل على نصرته. ثم مزاعم حول وجوب أن يكون

المتاح لنا من تغيير، إن دعت الضرورة الملحة إلى هذا، فى حدود مقدرة بأوزان تتسم بالثبات والرسوخ، إذ لا يمكن القفز على الموروث وما يحويه من معارف وقيم واتجاهات، وبالتالى يصبح الحيز المتاح للتغيير مشدودًا بحبال غليظة إلى «النقل» وليس إلى «العقل» فى الغالب الأعم[٣٢].

وحاصل القول، إن الدخول إلى آفاق الزمن العصرى يتطلب الأخذ بأسباب التقدم، من التفكير العلمى، والانفتاح على الآخر، واستعمال العقل فى تدبير المعيش، والإيمان بتعدد الأفكار والثقافات داخل المجتمع، وعدم صبغ كل شيء بصبغة دينية، وجعل تصور دينى معين يتحكم فى كل ما يقول الإنسان أو يفعل مع إهمال العقل أو إغفاله. ومن ثم، فهناك حاجة ملحة وعاجلة لتجديد الخطاب الدينى فى ظل ما نواجهه اليوم من تشظى المجال الثقافى بظواهر التطرف والإرهاب، ولذلك يجب الاعتراف بمواطن القصور فى هذا الخطاب، لا سيما تعامل الدولة مع الثقافة، وضرورة التحرر من الاعتماد على خطاب تمجيد وتضخيم الإنجازات التاريخية والعيش فى عباءة الماضى، كما يجب المحافظة على استقلالية هذا الخطاب من أى وصاية للتأثير على مضمونه أو تغيير القيم والتصورات التى يحتويها؛ لذلك لا بد أن يكون لرواد الفكر الدور الرئيس فى تجديد هذا الخطاب، وإعادة إنتاجه إنتاجًا عصريًا وعلميًا، ليبحث فى حلول للصراعات الفكرية والثقافية بين التيارات الفكرية المختلفة، وبين الثقافة الوطنية والثقافات والحضارات الأخرى، وأن يكون خطابًا وطنيًا يرسخ المعانى والقيم الوطنية المتسامحة بين أبناء الوطن ويحترم التعددية الثقافية فى المجتمع، ويدعم أسس الدولة الوطنية ويرسخ مفاهيم الولاء الوطنى والايمان بوحدة المجتمع وتماسكه. وهذا ما حرص عليه الدكتور عثمان الخشت عند معالجته لظاهرة الإسلام السياسى وأسس التعامل معها من خلال تجديد الخطاب الدينى.

الهوامش

(١) محمد عثمان الخشت «الأصول لحرب الجميع ضد الجميع»، الوطن، ٦/ ٩/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/800367.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) محمد عثمان الخشت: التنوع المميت بلا قوانين ضابطة، الوطن، ٣٠/ ٨/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/795727.

(٤) محمد عثمان الخشت: حرب الخنادق القديمة، الوطن، ١٦/ ٨/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/787858.

(٥) نفس المرجع السابق.

(٦) نفس المرجع السابق.

(٧) محمد عثمان الخشت: «اللاعقلانية ولعبة الموت: هل نعيش فى «زمن واحد» منذ مقتل عثمان؟»، الوطن، ١٩/ ٧/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/772188.

(٨) نفس المرجع السابق.

(٩) لمزيد من التفصيل راجع: محمد عثمان الخشت: جارودى.. نصف قرن من البحث عن الحقيقة.

(١٠) محمد عثمان الخشت: «الأقدام الفخارية للتجمد الدينى (١)»، الوطن، ١٧/ ٥/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/732100.

(١١) نفس المرجع السابق.

(١٢) محمد عثمان الخشت: «الأقدام الفخارية للتجميد الدينى (٢)»، الوطن، ٢٤/ ٥/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/736791.

(١٣) نفس المرجع السابق.

(١٤) محمد عثمان الخشت: «الخطاب الدينى وصراع الإخوة الأعداء»، الوطن، ١٦/ ٤/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/718039.

(١٥) محمد عثمان الخشت: «تفكيك الخطاب الدينى التقليدى (١)»، الوطن، ٣١/ ٥/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/741321.

(١٦) د. محمد عثمان الخشت: نحو تأسيس خطاب دينى جديد، (نيوبوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧).

(١٧) محمد عثمان الخشت: معارك الماضى وذكريات الانتقال، الوطن، ٢/ ٨/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/779808.

(١٨) نفس المرجع السابق.

(١٩) محمد عثمان الخشت: تجديد الخطاب الدينى: تجديد المسلمين لا الإسلام (١)، الوطن، ١١/ ١/ ٢٠١٥ http://www.elwatannews.com/news/details/638198.

(٢٠) نفس المرجع السابق.

(٢١) محمد عثمان الخشت: تفكيك الخطاب الدينى التقليدى (٥)، الوطن، ٢٨/ ٦/ ٢٠١٥، http://www.elwatannews.com/news/details/759652.

(٢٢) نفس المرجع السابق.

(٢٣) نفس المرجع السابق.

(٢٤) محمد عثمان الخشت: «تفكيك الخطاب الديني التقليدى (٦)»، الوطن، ٥/ ٧/ ٢٠١٥، //:http .www.elwatannews.com/news/details/764558

(٢٥) محمد عثمان الخشت: «تفكيك الخطاب الديني التقليدى (٣)»، الوطن، ٤/ ٦/ ٢٠١٥، //:http .www.elwatannews.com/news/details/750955

(٢٦) نفس المرجع السابق.

(٢٧) محمد عثمان الخشت: «تفكيك الخطاب الديني التقليدى (٢)»، الوطن، ٧/ ٦/ ٢٠١٥، //:http .www.elwatannews.com/news/details/746136

(٢٨) نفس المرجع السابق.

(٢٩) ياسين غلاب: «الدكتور محمد الخشت ل الأسبوع الثقافى: نحتاج إلى خطاب دينى جديد وليس مجرد التجديد»، الاهـرام المسائى، ٢٦/ ٢/ ٢٠١٦، /http://massai.ahram.org.eg .News/30750/154/218958

(٣٠) نفس المرجع السابق.

(٣١) الخشت: لا نجاح للتنمية الاقتصادية بدون تجديد الخطاب الدينى فى مصر، أخبار مصر، ١٧/ ٣/ ٢٠١٥ http://www.egynews.net/198644.

(٣٢) الحياة اللندنية: من «تجديد الخطاب الدينى» إلى التنوير، ١٠/ ١٢/ ٢٠١٦، http://www.alhayat. .com/Articles/18990021

جدليات الدين والفلسفة والسياسة عند د. الخشت

د. محمود كيشانة(*)

أولا- جدليات الدين والفلسفة

للخشت مواقفه الفكرية والعقدية الواضحة التى تمثل سندًا قويًا استند إليه فى تحليل مختلف الآراء والأفكار الفلسفية والسياسية التى انتهجها.

لقد أراد الدكتور الخشت فلسفة بنكهة تنويرية إيمانية تقوم على القضاء على الاستبداد فى الحكم، والقضاء على الاستبداد فى الرأى، مع الاستناد إلى مراعاة الظروف والمتغيرات التى طرأت على عصرنا والقضايا وثيقة الصلة بالعصر، والتى تعتبر من المستحدثات التى طرأت على الساحة الفقهية، وفى حاجة إلى ردود شافية تمنع الناس من التخبط، كل ذلك فى إطار التمسك بأصول الإيمان، وهى تلك الدعوة الفقهية التى اصطدمت بما عليه واقع المسلمين من: ضعف الأخلاق وانتشار الرذيلة والاختلاف والشقاق بينهم، والتخلى عن مبادئ الإسلام الخاصة بالنظر الفكرى والأخذ بأسباب العلم أيًا كان مصدره النافع، كذلك اصطدمت بما عليه المسلمون من أمراض نفسية تتمثل فى اليأس والجبن والتواكل وغيرها من الصفات الذميمة والمنهى عنها فى الإسلام.

لقد كان الخشت فى كل دراساته يحاول - موفقًا - نقدها على أسس عقلية امتدحها القرآن والسنة النبوية؛ إذ ما تزال مسألة العقل والتنظير العقلى من أهم المبادئ التى يستند إليها الإسلام فى حواره مع الأديان الأخرى، ونحن نستطيع بسهولة اكتشاف علاقة واضحة بين النقل والفلسفة على كافة مستوياتها العقدية منها والميتافيزيقية والسياسية.

ولعل المتأمل فى كتابات الخشت يكتشف ذلك بصورة مباشرة، فقد نقد برايتمان تحت إلحاح مؤثرات إيمانية عقلية، ونقد ليبنتز على أسس عقلية مصطبغة بصبغة إيمانية، وفى كتاباته عن مقارنة الأديان ينطلق الخشت من منطلق إيمانى فلسفى واضح ظهر ذلك فى كتاباته المختلفة:

(*) دكتوراه فى الفلسفة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

ـ العقائد الكبرى الذى نقد فيه مختلف العقائد والأديان التى يؤمن بها البشر سواء السماوية منها والوضعية.

ـ الدين والميتافيزيقا فى فلسفة هيوم.

ـ مدخل إلى فلسفة الدين.

ـ العقل وما بعد الطبيعة بين فلسفتى هيوم وكانط.

ـ أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط.

ـ العقلانية والتعصب.

ـ فلسفة المواطنة فى عصر التنوير.

ـ المجتمع المدنى.

ـ حركة الحشاشين تاريخ وعقائد.

ـ تطور الأديان.

ـ مقارنة الأديان.

ـ فلسفة العقائد المسيحية.

ـ الإله والإنسان، فلسفة التشابه والاختلاف فى فلسفة برايتمان.

ـ للوحى معان أخرى.

وثنائية العقل والإيمان عند الخشت هنا دليل على اهتمامه الواضح بفلسفة الدين؛ لأن الدين والعقل هما الأساس الذى يستند إليه، خاصة وأن الخشت هنا يتبع فى دراسته لهذه الكتب المبدأ القرآنى ذاته الذى كان يعرض للديانات السابقة ـ اليهودية النصرانية، المجوسية، الصابئة، وغيرها ـ فى آياته القرآنية ناقدًا لها وموجهًا المسلمين التوجه الصحيح نحوها، وهذه أمور عقدية من الدرجة الأولى تنبنى على الاعتراف بالآخر مع ضرورة محاورته وجداله الجدال القرآنى المهذب.

فرغم أن الخشت يبدو فى كل كتاباته ـ وهو كذلك حقًّا ـ ذا منطق منهجى وعقلى، وقد ظهر ذلك فى مقارناته بين كانط وهيوم، وفى نقده لرينان وليبنتز وهيجل، فإن

الناظر وراء السطور يجده يستند إلى الدين فى أصوله الإيمانية ومبادئه الفقهية، فيكتشف أنه يمزج بين المنطق العقلانى، والأساس الإيمانى، وقد يدل على ذلك بوضوح بروز المفاهيم الدينية فى بنية منهجه وأفكاره الفلسفية، غير أننا لا نقول إن الخشت كان أسير بعد دينى - على النحو الذى اكتشفه هو نفسه فى ديكارت الذى غلب عليه هو نفسه المنطق اللاهوتى على المنطق العقلى - ولكن على نحو مزج فيه اتجاهه العقلى بمعتقده الدينى، خاصة أن الدين الإسلامى يحترم العقل ويقدر دوره.

وقد يتساءل القارئ المتأمل فى فكر الخشت الفلسفى: كيف ينقد ديكارت لاستناده إلى مفاهيم دينية ثم نقول إنه يبنى منهجه على أساس إيمانى بداعٍ من فلسفة الدين؟! أقول إن ذلك اللبس نظهره ونجليه من خلال ما يأتى:

الأول، أن الخشت أراد من نقده لديكارت أن يسقط الأقنعة العقلية عنده باعتبار أن الفكر الغربى يعده قطب التيار العقلى فى أوربا الحديثة، فجاء الخشت لا لينقد استناد ديكارت على الدين ولكن لينقد هذه الفكرة الغربية عنه، فأظهر ديكارت فى صورة المفكر اللاهوتى الذى يتمسك بالمفاهيم الدينية المسيحية والاستناد إليها والانطلاق منها إلى تأسيس بعض الأفكار كفكرته عن الإله والشيطان مثلًا.

الثانى، أن أى مفكر مهما علا شأنه لا بد من أن يبنى منهجه الفكرى على أسس إيمانية أيًا كان هذا الإيمان، وهذا ما نستطيع أن نجده بسهولة - على اختلاف يسير - عند كانط وليبنتز وديكارت وغيرهم من أعلام الفكر الغربى.

الثالث، أن الخشت أراد أن يقيم فلسفته على أسس إيمانية نقية من أى شوائب.

وأول مظهر من مظاهر تأثير الموروث العقدى فى فكر الخشت الفلسفى أنه لم ينظر إلى الفلسفة - خاصة الغربية منها - على إنها إلحاد أو مرادفة له، فقد كان الخشت يستند إلى مبدأ مهم فى ديننا قوامه أن من علم لغة قوم أمن مكرهم، ولغتهم هنا لا تعنى الألفاظ وتعبيراتها فقط، وإنما تعنى أيضًا اللغة فى أفكارها، فالقصد هنا الفكر الناتج عن اللغة وليس اللغة نفسها. والحق أن الخشت هنا يسير على درب فلاسفة كبار فى تاريخنا الإسلامى من أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد بصرف النظر عما طرحه بعضهم أو كلهم من عدمه.

لقد كان الخشت فى توجهاته الفكرية يؤمن بأن الإسلام يعطى للإنسان المساحة الواسعة واللامحدودة فى اكتساب العلم، وجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة، وأن الدين لم يكن يمثل عقبة ما أمام التقدم العلمى فى الشرق الإسلامى، ولعل هذا هو ما جعله ينتقد رينان بشده فى كتابه الذى جعل منه مقارنة جديرة بالاهتمام بين جمال الدين الأفغانى ذلك العلامة النهضوى الكبير وبين أشهر المستشرقين فى عصور الاستشراق وهو رينان، ومن ثم كان كتاب الخشت: الإسلام والعلم بين الأفغانى ورينان كتابًا أظنه عقديًا فلسفيًا من الدرجة الأولى ـ وإن انبنى على طابع دفاعى ـ لأنه يقوم على إبراز أهمية مسألة العلم فى الإسلام، وهى فكرة عقدية بالأساس، نعم إن الحوارات والمقارنات والأفكار الفلسفية الفرعية المتضمنة فيه تذهب به إلى كونه يطرح أفكارًا فلسفية، إلا أنه يبقى أنه بنى فى الأساس على قضية عقدية وهى قضية الإسلام والعلم، ولعل المتأمل لنص الخشت الذى يقول فيه: «ومع أن مناظرة رينان ـ الأفغانى لم ينته التعليق عليها حتى الآن، فإن من الممكن إلقاء أضواء جديدة عليها عبر نقلها إلى دائرة أوسع من تلك الدائرة التى كانت محصورة فيها من قبل، من خلال ربط موقف كل من رينان والأفغانى من العلاقة بين الإسلام والعلم بموقفهما الأعم من الدين ككل فى سياق عصرهما وفى إطار الوضعية التاريخية والفلسفية التى كانا يعيشان داخلها»[1] ليدرك كيف يوظف الخشت الدين الذى يتبناه فى فلسفته الفكرية والغربية منها خاصة، كما يظهر جليًا فى هذا النص.

لقد وقف الخشت من فرية ارتباط التخلف فى الشرق الإسلامى بالإسلام الموقف ذاته الذى وقفه الأفغانى من رينان، فقد رد على تلك الفرية بما هو أهل من الرد الواضح والصريح، فالمسلمون لم يتأخروا لتمسكهم بالأصول الإسلامية، وإنما المسلمون تأخروا؛ لأنهم تركوا مبدأ الأخذ بالأسباب الذى كانت نتيجته التدهور السياسى والاقتصادى والعلمى الذى شاب أرض العروبة والإسلام، والحق أن هذه قضية إيمانية فقهية لا محالة، لأن المتتبع للفقه الإسلامى يجده بإثبات موضوعات: العلم، التفكر، التأمل، الجد والاجتهاد فى العلم، العمل من أجل الدين والوطن، مواكبة كل ما هو جديد من العلوم والتكنولوجيا والمشاركة الفعالة فيه.

لقد نقد رينان فى مسألتى العلم والدين ـ وهو النقد نفسه الذى شمل كثيرًا من

المستشرقين ـ لأن موقفه ينافى الشرع والعقل، ثم صححه فى ضوء الفكر الأفغانى القائم على إثبات المسألتين بالناحيتين: الشرعية والعقلية، ثم لم يرهبه أن يوافق الأفغانى وينقد رينان فى مسائل: فرعية متعلقة بهاتين القضيتين؛ إذ وجد فهمًا واضحًا لموضوع العلم والدين من قبل الأفغانى استخلصه من ثنايا القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. ومن ثم فقد وجّه الخشت رينان الوجهة الصحيحة التى كان عليه أن يلتزم بها فى مسألة الدين والتطور العلمى، والدين والحياة عامة من خلال آراء الأفغانى. والحق أنه ما فعل ذلك إلا لأن نهج الأفغانى العقلى يعالج المسائل فى إطار ثنائية العقل والإيمان، ومن ثم وجدناه يعول على رأيه الكائن بكتاب «الرد على الدهريين» كنموذج واضح على نقض الآراء التى تنتقص من الدين كأحد الروافد المعرفية العقلية فى معالجة الكثير من القضايا الفلسفية.

ومن ثم يمكن القول إن حضور الإيمان فى فلسفة الخشت أمر واضح وجلى فى هذه الفلسفة، فقد نقل المسائل العقدية الفقهية المهمة إلى حقل الفكر الإسلامى بأبعاده السياسية والفلسفية والمنطقية، فقد نقد الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة تحت إلحاحات عقلية مستمدة من فكرته فى الربط بين العقل والإيمان فى الوقت ذاته، لا نغفل مطلقًا الأبعاد الفلسفية والفكرية التى أملت عليه ذلك كرد الأراجيف الغربية نحو الشرق ونقد قضايا الاستشراق وتحليل القضايا الفلسفية، بيد أننا لا ننكر أنه انطلق فى ذلك كله من منطلق تجديد الخطاب الدينى الذى يحمل فى مضمونه الفكر الراقى والأسلوب المتجدد والالتزام بالمنهجية العلمية، وهى كلها مبادئ أساسية فى فقه المقاصد والمآلات فى عصرنا الراهن.

لم يكن الخشت مهتمًا بفلسفة تقتلع الأمة الإسلامية والعربية من جذورها الثقافية والتاريخية والدينية، خاصة الأخيرة؛ إذ إن شعوبنا تهتم بالدين بطبعها، وتحتل الظاهرة الدينية مكانًا متغلغلًا فى صدور أبناء الأمة، فكان طريق الخشت فى ذلك الفلسفة الدينية أو الفلسفة ذات الجذور الإيمانية، أو ما يمكن أن نطلق عليه فلسفة الدين.

وقد يقال إن الخشت كان شديد الرفض لخلط الفلسفة بالدين أو بعلم الكلام أو بعلم اللاهوت أو بالميتافيزيقا أو بمقارنة الأديان أو بالدراسات اليهودية والمسيحية والإسلامية أو الديانات الوضعية(٢)، لكن الرد على ذلك يتضمن الآتى:

الأول، أن الخلط غير التأثر، فرفض الخشت ينبنى على أساس مزج الفلسفة بأى من الأمور السابقة، بحيث لا نستبين منهجًا فلسفيًا واضحًا.

الثانى، إنه وإن رفض هذا الخلط فقد رفضه فى فترة دراسة الفلسفة فى القرن الثامن عشر، وهى الفترة التى اختلطت فيها الفلسفة بالعلوم الأخرى ولم تظهر لها شخصيتها المستقلة، أما وقد ظهرت فلسفتها المحددة والمستقلة، فلا مانع من أن ينطلق منها الخشت تحت تأثيرات من فلسفة الدين.

الثالث، كم الإنتاج الذى أثمرته عقلية الخشت - ولا زالت - فى مجالات سياسية وفلسفية وغيرها تدل على أثر التوجهات الإيمانية فى فلسفته الفكرية، انظر مثلًا: فلسفة التنوير فى عصر العولمة، الوضعية والاستشراق، المجتمع المدنى، وغيرها من المؤلفات ذات الأسس الدينية والسياسية.

إن حضور الدين فى فلسفة الخشت حضور بارز وقوى، يكفى أن ندرك إلى أى مدى كان الخشت منشغلًا بإبراز أثر الدين فى مفكرى الفلسفة الغربية لنعلم إلى أى مدى كان الدين عامة - والفقه خاصة - موجهًا حقيقيًا لأفكاره فى فلسفته، يقول الخشت تأكيدًا على هذا المنزع: «يكشف الاستقراء المتأنى لنصوص هؤلاء الفلاسفة عن كون اهتمام الفلسفة الحديثة بالدين لا يقل عن اهتمام فلسفة العصور الوسطى، وإن كان هذا الاهتمام من طبيعة مختلفة، وتحكمه طرق ورؤى فلسفية جديدة، ربما تنتهى أحيانًا إلى الإيمان، وربما تنجح أحيانًا، وفى أحيان أخرى إلى التحريف المناهض للدين»[٣].

ففى كتاب تطور الأديان ارتحل بنا الخشت فى رحلة مكوكية عن البحث عن الإله الحق فى تاريخ الإنسانية، وكأنه يقوم بمرحلة من الشك المنهجى الذى اعترى كلًّا من الإمام أبى حامد الغزالى وديكارت، فقرأ الدين قراءة علمية ممنهجة، تتناول بالتحليل والنقد أكثر الأديان انتشارًا وتأثيرًا فى قطاعات كبيرة من البشرية - بغض النظر عن صحتها من عدمه - منذ بدء الخليقة، إلا أنه وإن تناولها عقليًا، فإنه لم يخلع عن نفسه رداء الدين والإيمان والفقه. لقد تناول الشنتوية والزرادشتية والبوذية والصابئة المجوس واليهودية والمسيحية والإسلام، وغيرها من الأديان التى كانت

تبحث بداخلها عن إيمان يكفيها شر أزمات الحياة تركن إليه وتأتنس به، وهى تلك الأديان التى كانت تصير بطريقة تصاعدية حتى وصلت إلى الدين الحق دين الإسلام، فقد كان تعبيرًا حقيقيًا عن عقلانية العقائد الإلهية. ومع هذا فلم يقف الخشت عند حدود الطوائف والكيانات الدينية، وإنما تطرق ـ فى وعى ـ إلى الشخصيات الفكرية فى موقفها من الدين، فعرض لأكسينوفان وسقراط وأفلاطون وأرسطو مرورًا بديكارت وباركلى وهيوم وكانط وهيجل وكيركجورد وسارتر ومارسيل وانتهاءً بنيتشه وماركس ووليم جيمس ودريدا.

وإذا كان الخشت قد أبرز بوضوح تعريف كانط للدين ـ حيث عرفه الأخير قائلًا: «الدين هو معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية»[٤] ـ فإن ذلك يدل على أثر الدين فى الفلسفة عامة، وأثر الفقه باعتباره يمثل الواجبات والنواهى فى فلسفة الخشت الدينية والسياسية؛ لأنه ما نقد كانط إلا تأكيدًا على فكره ومنهجه. وما أكثر ما وقف من القضايا الدينية فى الفكر الغربى الحديث والمعاصر والفكر الدينى فى الشرق! وما أكثر ما تناول موقف المفكرين الأوربيين من الدين! لقد كان الخشت وقافًا عند الظاهرة الدينية فى الفكر العالمى عامة والغربى منها خاصة باعتبار تخصصه فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، فقد وقف كثيرًا عند الظاهرة الدينية عند هيوم وهيجل وبرايتمان ـ فضلًا عن كانط ـ مبينًا أثر الدين فيهم جميعًا، ورغم نقد الخشت لفكرة الدين عندهم ـ ونضرب لذلك مثالًا بهيوم الذى نقده باعتبار أن الظاهرة الدينية التى حظيت بالاهتمام عند الأخير هى الظاهرة الدينية التى أنتجت داخل التاريخ، وليست الظاهرة الدينية التى حظيت بها الأديان السماوية: اليهودية، المسيحية، الإسلام[٥] ـ فإنه اتخذ من الدين أساسًا له فى كل اتجاهاته الفكرية؛ لأنه رفض مظاهر تغييب العقل أو تهميشه فى التوجهات الدينية عند بعض المفكرين الغربيين.

ومن ثم فإننا لا ندعى أمرًا منكرًا إذا قلنا إن الخشت تأثر بجهود السابقين من الفلاسفة الغربيين فى موقفهم من الدين، من استندوا منهم استنادًا جذريًا إليه، ومن لم يحفلوا به فى كتاباتهم وآرائهم، فرغم نقده لهم فإنهم أوقعوا فى نفسه المبادرة إلى المناقشة والتحليل النقدى بهدف إبراز أثر الدين فى حياة الناس، ويكفى أنه قرأ وجهًا آخر للفيلسوف ليبنتز، الذى عرف فى الغرب على أنه أحد أبرز ممثلى التيار العقلانى

فى الفكر الغربى الحديث، إلا أن الخشت جعل من فلسفته ـ بالدليل ـ فلسفة أشبه ما تكون بالفلسفة العقلية الارتيابية، أو على حد تعبيره العقلانية التبريرية؛ حيث برر ليبنتز عقائده اللاهوتية بدوافع لاهوتية مسيحية(٦).

ورغم أن الخشت نقد ليبنتز فإنه سلك فى ظنى مسلكه من حيث اعتماده على الدين والإعلاء من قيمته على ما سواه، إلا أنه يبدو لى أنه نقده؛ لأن أسرار المسيحية لا تفى بمتطلبات العقل الإنسانى، ولا تخاطب فيه منطقًا، فى حين أن المبادئ المتضمنة فى الكتاب والسنة تخاطب العقل تخاطب المنطق، فلا تعارض ولا تناقض ولا اضطراب، كما أنه فى نقده لليبنتز لا يعنى أنه ينقد الدين، وإنما نقد ليبنتز مدعى العقلانية فى العصر الحديث، وأظهر مقدار ما يمثله الدين فى فكره، كما انتقد ليبنتز الذى رفع عقيدة التثليث فوق العقل باعتبار أن الأخير نظر لعقيدة التثليث على أنها سرٌّ خارج معايير العقل(٧). كما نقده فى غير ذلك من القضايا الفكرية والعقدية المهمة.

لقد كان الخشت يؤمن بأن الإسلام يدعو للتقدم والحث عليه مع إعطاء المساحة الكافية للاجتهاد البشرى الإنسانى، ومن ثم فقد كان من السهل عليه فى دراسته: مستقبل الإسلام السياسى أن يدافع عن قيم الإسلام التى أخفاها واقع المسلمين المرير، فكان عليه أن يفصل بين الإسلام كقيمة ومضمون وبين واقع المسلمين الذى يحمل فى طياته إرثًا تاريخيًا منه ما يشده إلى الوراء.

وإذا كان القانون الفقهى الإلهى مازال ماثلًا أمامنا متمثلًا فى الآيات القرآنية الجليلة، التى منها ما يقول ربنا سبحانه: «يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير»(٨) وقول الرسول ﷺ: «ألا لا فضل لعربى على أعجمى..... إلا بالتقوى والعمل الصالح»(٩) ومن ثم كان هذا القانون الفقهى الأزلى الذى يتماشى مع القانون العقلى ولا يعارضه نبراسًا له فى نقد الأفكار المناهضة للدين وخاصة أفكار رينان القائمة على أساس تعصبى مقيت قوامه تفضيل الجنس الآرى على غيره من الأجناس وخاصة الجنس السامى، ومن ثم فقد رفض ـ مشددًا ـ على أن يكون هناك أى صدام بين الدين الإسلامى والعلم الحديث.

ثانيًا ـ جدلية الدين والسياسة عند الخشت

يمكن القول إن للخشت مؤلفات عديدة فى باب السياسة يتطلع فيها إلى بناء مصر الحديثة من منظور عقلى إيمانى ـ فضلًا عن العديد من اللقاءات والحوارات التليفزيونية والصحفية التى أجريت معه والتى وضح فيها ما تعانيه مصر بعد الثورة وكيفية الخروج منه على أسس عقلية دينية ـ وهى المؤلفات التى تظهر فيها التأثيرات العقدية فيه، نذكر من هذه المؤلفات:

ـ المجتمع المدنى.

ـ المجتمع المدنى والدولة.

ـ المجتمع المدنى عند هيجل.

ـ فلسفة المواطنة فى عصر التنوير.

لقد كان المجتمع المدنى عند الخشت نموذجًا فى كيفية تطبيق أدوات الموروث العقدى فى حل المسائل الفكرية عامة والفلسفية والسياسية منها خاصة، فإذا كان المجتمع المدنى عند الخشت يحقق المساواة المستنيرة بين مختلف طبقات الشعب خاصة الرجل والمرأة فإنه قد تأثر بمبدأ فقهى مستخلص من الآيات القرآنية والسنة النبوية وهو العدل الإلهى؛ إذ الجور محرم فى الإسلام والتمييز بين الناس بحسب الجنس أو الدين أو اللون أو العائلة أو غيرها من ألوان التميز محرم فى الإسلام وهذا مبدأ فقهى راسخ، ففى باب المساواة قال الله تعالى: «يأيها الناس إنا جعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم»[١٠] وقول الرسول ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ: «الناس بنو آدم، وخلق الله آدم من تراب»[١١] وفى باب عدم التمييز بين الرجل والمرأة استند الخشت على قول الله تعالى: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»[١٢] وقول الرسول الكريم: «إنما النساء شقائق الرجال»[١٣].

وإذا كان المجتمع المدنى عند الخشت يؤمن بالتعددية والمساواة مع الآخر فى الواجبات والحقوق فإنه تأثر ـ لا شك ـ بالمبدأ الفقهى فى ذلك؛ خاصة أن النصوص الشرعية فى هذا الباب كثيرة وثابتة بالكتاب والسنة، فالقرآن الكريم يحمل العديد من

الآيات التى تكفل لغير المسلمين حياتهم ومقدساتهم وحرياتهم ومؤاكلتهم والزواج بنسائهم، من ذلك مثلًا قول الله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين»(١٤) وقوله تعالى: «وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذى أوتوا الكتاب...»(١٥) كذلك كان موقف الخشت من الديمقراطية وتداول السلطات قائم على مبدأ فقهى حوته الآية الكريمة: «وأمرهم شورى بينهم»(١٦).

لقد كان الخشت على صلة وثيقة بالفكر الإسلامى خاصة فى مجالى الفلسفة والفقه، فلقد كانت منهجيته تطبيقًا لمبادئ الدين الحنيف فى فلسفته، فدعا إلى ما دعا إليه الدين من قراءة الكون وإلى البحث والتأمل والتجريب والانفكاك من الأوهام والموروثات الخاطئة، والدعوة إلى نبذ التفكير المادى، والتعرف على أسرار الكون لمعرفة عظمة الخالق وعنايته من خلال مجالى الدين والميتافيزيقا.

لقد كانت مقارنات الخشت مثلًا تمثل ردًا على منكرى الدين، باعتبار الدين أمرًا مشوقًا وجذابًا لكل العقول، سواء أكانت هذه العقول مؤمنة به أو غير مؤمنة، ولقد كان الخشت يتعجب من صمود الأديان أمام كل هذه الهجمات الضارية التى تعرضت لها، بيد أنه التعجب الممتزج باليقين القائم على أساس أن الدين هو المجال المعرفى الوحيد القادر حتى الآن على تقديم إجابات شافية شاملة عن هموم الإنسان الأزلية، فالدين غير المحمل بالتفسيرات والتوظيفات المشبوهة عند الخشت ليس أفيونًا للشعوب؛ لأن الدين عنده ما هو إلا سير الروح الإنسانى نحو الروح اللامتناهى، بمعنى أنه مسار الفكر الذى لا يكتفى بأن يفكر فى المادة والحس، بل يقفز إلى عالم مجرد، والحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال، فى حين أن الإنسان ـ عند الخشت ـ بحكم تكوينه الأنطولوجى يسعى لتمزيق سلسلة المحسوسات المتناهية، والارتفاع فوقها نحو اللامتناهى الذى بدونه لا يكتسب الوجود معنى يمكن أن يعيش الإنسان من أجله، ويتجلى هذا اللامتناهى فى الدين بوصفه الله تعالى. وبناءً عليه فإن التعريف النموذجى للدين عنده يكمن فى شعور الإنسان فى وعيه بعدمية المحدود وتبعيته وقصوره وعدم الاكتفاء بذاته، فيبحث عن العلة الكافية للوجود والمكتفية بذاتها.

وعندئذ يظل الدين مكتسبًا أهميته من كونه يمثل المجال المعرفى القادر على إرضاء النزوع الروحى فى الإنسان عندما لا يكتفى بالمتناهى، ويسعى نحو اللامتناهى(١٧).

ويمكن القول إن آراء الخشت السياسية كانت تعبيرًا حقيقيًا عن روح الفقه الإسلامى السمح الوسطى الذى تتوارى فيه مظاهر التشدد والانغلاق على النفس، وهو ـ فى الحقيقة ـ فى موقفه السياسى كان يشرح السياسة الرشيدة فى الإسلام، مؤمنًا بأن الإسلام دين وحياة، وليس دينًا فقط.

لقد وقف الخشت موقف النقد الشديد من أولئك النفر الذين اعترضوا على الخروج على الحاكم فى ثورة يناير العظيمة، وهذا ـ لا شك ـ موقف سياسى انبنى على أساس من الناحيتين: الناحية التاريخية، والناحية الفقهية، أما الناحية التاريخية فيقوم على استقرائه لحال رجال الدين الرسميين مع سلطة الدولة على مر العصور الإسلامية، ومن ثم فقد أطلق عليهم فقهاء السلطة أو السلطان، الذين كانوا يعينون الظالم والمستبد على ظلمه واستبداده، موجهًا الأنظار إلى أن مصطلح ما يسمى برجال الدين ليس له وجود فى الإسلام. أما من الناحية الفقهية ـ وهى مناط مقالنا هذا ـ فقد استند الخشت فى تأكيد رأيه السياسى بجواز الخروج على الحاكم المستبد مستندًا فى ذلك إلى فقه المقاصد وفقه الموازنات، أما فقه المقاصد فيظهر فى استدلاله بقول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(١٨) مستندًا إلى أن الحديث يكفل حق المطالبة بالتغيير وحق محاسبة الحاكم والاعتراض عليه، وهو يستند فى رأيه هذا أيضًا إلى قول أبى بكر الصديق ـ رضى اله عنه ـ فى خطبته الشهيرة فى بداية ولايته لحكم المسلمين باعتباره الخليفة الأول للمسلمين: «أيها الناس وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتمونى على حق فأعينونى، وإن رأيتمونى على باطل فقومونى، أطيعونى ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم»، ولكأنى بالخشت وقد قرأ فى هذه الكلمات ما يفيد الخروج على الحاكم الظالم والمستبد، بدليل أن أبا بكر الصديق وهو الخليفة طلب من الرعية معارضته والوقوف ضده فيما يخالف أمور الخلافة والحكم.

وإذا كانت مسألة التوريث فى الحكم من المسائل التى شغلت حيزًا كبيرًا من فكر الساسة فى مجتمعاتنا العربية، كما أنها من المسائل المهمة التى تدرس فى مجال

الفلسفة السياسية، بل لا نجافى الحقيقة إذا قلنا إنها أس الخلاف بين السنة والشيعة، فإن الخشت قد عالج هذه القضية تحت مظلة الفقه الإسلامى ولم يخرج فيها عن مقتضياته ومتطلباته، وقد انتقد الخشت هذه القضية من عدة جوانب: فقهية وتاريخية وعقدية وعقلية، ويمكن إيجاز فهمنا لنقده من خلال الآتى:

أ ـ قول سيدنا عمر بن الخطاب: «من ولى من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلًا لمودة أو لقرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين».

ب ـ أن العدل من أخص صفات العقيدة الإسلامية، وهذا العدل الإلهى يقتضى تولية من هو كفء، فتولية من هم من الأهل والعشيرة دون أهلية لذلك فيه خروج على مبدأ العدل الإلهى، كما أنه فى خروج على مبدأ الديمقراطية.

ج ـ وبناءً عليه فإن التوريث أو تكليف ذوى العشيرة بالولاية يورث العصبية والقبلية التى نهى الله تعالى عنها.

د ـ ويستدل الخشت تاريخيًا على رفض نظام التوريث أو ولاية الأقربين بحكم سيدنا عثمان، وفترة ولاية معاوية، والحكم فى الزمن المعاصر، فقد كان يرى أن فترة الحكم فى عهد سيدنا عثمان قد أصابها التصدع والانهيار؛ لأنه ولى أقاربه دون سائر المسلمين، وكأن الخشت وقد شعر بأن هناك من قد يوجه له سؤالًا مهمًا مؤداه: ولماذا لم يثر المسلمون على عهد معاوية وهو عهد قام بالأصل على التوريث؟! يرى الخشت أن ما منع الناس من ذلك أن عهد معاوية اتسم بالآتى:

أولًا ـ شدة معاوية فى الحكم، التى مكنته من وأد أى اعتراض أو احتجاج ثورى.

ثانيًا ـ تحقيقه المنافع لقطاعات كبيرة من الناس.

ثالثًا ـ وبالتالى أحدث توازنًا عادلًا فى حكمه.

وقد أعطت الثورات العربية للخشت أن يستدل على رفض التوريث تاريخيًا بما قامت به شعوب الربيع العربى من ثورات كان سببها الأساس رفض التوريث.

والمتأمل فى فكر الخشت السياسى يجده يرى أن البديل الآمن سياسيًا هو الديمقراطية التى رأى فيها أنها تعبير عن مبدأ الشورى فى الإسلام، ولا حل عند

الخشت للخروج من المأزق الذى تمر به بلادنا بعد الثورة إلا بمزيد من الديمقراطية، فالديمقراطية هى الباب الشرعى للخروج بالوطن - وأى وطن - من غياهب الظلام إلى مدارج النور، خاصة وأنها لا تتعارض مع مبادئ الدين الحنيف.

ويمضى الخشت فى تحليلاته السياسية الواعية التى تستند بالأساس على فهم فقهى واسع لباب السياسة فى الإسلام، فتستحوذ فكرة مدنية الدولة على حيز كبير من تفكيره؛ إذ لم يكن الخشت يؤمن بوجود دولة ثيوقراطية أو دينية فى الإسلام ولا فى التاريخ الإسلامى على مر عصوره، وإنما كان يؤمن بالدولة المدنية التى تقوم على الديمقراطية فى الحكم والشورى بين الحاكم والمحكومين وتداول السلطة، وإذا كان رأى الخشت هنا رأيًا سياسيًا من الدرجة الأولى فقد استند فى تأكيده على مبادئ فقهية صرفة تؤيد هذا الرأى، فقد استدل على ذلك بما فعله الرسول من عدم تحديده لخليفة المسلمين بعده، وإنما ترك أمر تحديده إلى الناس، وهذا مبدأ ديمقراطى واضح وصرف، كما استدل فى ذلك بما أثر عن أبى بكر - وقد سبق ذكره آنفًا - وبما أثر عن سيدنا عمر عندما قال للناس: قومونى إذا أخطأت.

وفى مسألة تداول السلطة فإن الخشت اعتبرها من أهم مبادئ الديمقراطية، والخشت لم ينطلق هذا المنطلق من فراغ، فرغم أنه استند فى تأكيد رأيه على الشواهد التاريخية التى تؤكد أن الاستبداد يحدث عندما يبقى الحاكم على كرسى الحكم حتى وفاته، فإنه يستند فقهيًا إلى بعض النصوص الشرعية التى يراها تؤيد وجهة نظره، منها: منها تولية الرسول - صلى الله تعالى عليه وسلم - أسامة بن زيد أمر قيادة الجيش وهو فى الثامنة عشرة من عمره، رغم أن الجيش كان يعج بكبار الصحابة من أمثال: أبى بكر وعمر وعثمان وخالد بن الوليد وغيرهم من كبار الصحابة، وقد اتخذ الخشت من ذلك دليلًا على تداول السلطة فى الإسلام.

وإن كنا نعتقد أن الخشت لم يقنعنا باستدلاله على تداول السلطة فى الإسلام - وإن كنا نحمد له أنه لم يقرأ المسائل الفقهية - ومنها هذه المسألة - فى ضوء واقع الحكام المسلمين الذين يستأثرون بالسلطة، أو فى ضوء التاريخ الإسلامى، باعتبارهم بشرًا تعتور أفعالهم الخطأ والصواب، وإنما قرأها فى واقع الإسلام ذاته - إذ كان يكفيه أن يستدل على ذلك بكون الإسلام لم يرد فيه نص على تحريم تداول السلطة.

وإذا كان الخشت قد اتجه إلى التأكيد على وجود دستور يكفل كل مبادئ الديمقراطية التى لا تتعارض مع الدين فإن استند إلى ذلك أيضًا تحت تأثيرات فقهية خالصة، فالرسول ـ صلى الله تعالى عليه وسلم عندما دخل المدينة وضع الصحيفة «صحيفة المدينة» تنظم العلاقات بين أبناء الموطن الواحد دون تفرقة، ومن ثم فقد عدها الخشت أول دستور فى التاريخ الإسلامى؛ لأن هذه الصحيفة الدستورية قامت على مبدأ التعددية الدينية والثقافية فى مجتمع المدينة، فلا تفرقة على أساس الدين أو القبيلة أو اللون أو غيره، وأعطت للجميع ما له من حقوق وكلفته بما عليه من واجبات، كدليل حى على إرساء مبدأ المواطنة.

وإذا كان الدكتور الخشت يرى أن مصر فى طريق بناء الجمهورية الديمقراطية الحقيقية تمر بسبعة منعطفات، هى:

ـ الديمقراطية المزيفة.

ـ تغول السلطات الثلاثة: التنفيذية والتشريعية والقضائية بعضها على بعض.

ـ الفساد المستشرى فى كل جنبات الدولة.

ـ تزايد معدلات الفقر بصورة تجعلنا فى مصاف الدولة المتأخرة.

ـ عدم فاعلية المجتمع المدنى وضعف دوره.

ـ التواكل.

ـ البيروقراطية.

أقول وإذا كان ذلك كذلك فقد وضع الحلول لكل هذه الإشكاليات والمنعطفات التى تعوق تقدم الدولة، والملاحظ أن الخشت ينحو فى حلها منحى فقهيًا واضحًا، والمتأمل فى طبيعة هذه الحلول يجد مبدأ الحلال والحرام يطل من بين جنباتها، وهذه الحلول نذكر منها:

ـ المزيد من الديمقراطية لحل مشاكل ممارساتها، وهو ينطلق من مبدأ الشورى فى الإسلام، فالديمقراطية عند الخشت ليست شيئًا أكثر من الشورى التى دعا إليها الإسلام.

ـ الفصل بين السلطات، وهو مبدأ أقرته المذاهب الفقهية الأربعة الكبرى.

ـ المساواة بين المواطنين، وهو مبدأ أكدته الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

ـ مكافحة الفساد والرشوة والوساطة وغيرها، وهى كلها أمور تنبع من إدراكه الفقهى بالحلال والحرام.

ـ وفى حله لمشكلة الفقر تطرق إلى حلول لا تنافى الشريعة الإسلامية، بل تحض عليها وترعاها كالقروض الصغيرة عديمة الفائدة، وتشجيع الأفراد والجماعات اقتصاديًا والاهتمام بالمجتمع المدنى، والتدريب على المهارات الوظيفية عن طرق مكاتب تدريبية متخصصة، وإعانة بطالة، وحماية الأسواق، وتوفير فرص العمل.

وليس المجتمع المدنى عند الخشت إلا المجتمع المدنى المبنى على أسس فقهية واضحة فى معاملاته وأدواره المنوط به القيام بها؛ إذ إن المجتمع المدنى عند الخشت مبنى على أساس توطيد العلاقات الأسرية وتقوية الروابط الاجتماعية بين الجيران والأصحاب فى العمل والمسجد والنادى والمتجر وغيرها وهذه كلها من صور الترابط الاجتماعى التى أكد عليها الفقه الإسلامى المستند على الكتاب والسنة، فالله تعالى يقول: «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»[٢١]، وقول الرسول ـ صلى الله تعالى عليه وسلم ـ: «لن تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولن تؤمنوا حتى تحابوا، ألا أدلكم على شىء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم»[٢٢] وقوله: «الساعى على الأرملة والمسكين كالمجاهد فى سبيل الله»[٢٣].

إلا أنه يؤخذ على الخشت فى هذه الفكرة أنه استند فى فكرته عن مفهوم المجتمع المدنى على مبدأ المصالح المتبادلة، وهذا ما لا نجد له دليلًا فقهيًا من كتاب أوسنة، وهى من المرات القليلة التى نرى فيها أن الخشت لم يستند إلى أساس فقهى، وإنما استند إلى بعض أعلام الفكر الغربى كهيجل. وإذا كانت مؤسسات المجتمع المدنى فى بلادنا تقوم فى الغالب على مبدأ المصلحة أو المصلحة المتبادلة فإن هذا فى رأيى مما يهدم أركان المجتمع المدنى ليس فى بلادنا فحسب بل فى العالم أجمع.

وقد رفض كرين برينتون ـ تأكيدًا على رفض مبدأ المصلحة أو النفعية رغم تبنيه مبدأ الاشتراكية ـ النظر إلى مبدأ النفعية كمقياس أو معيار أخلاقى؛ نتيجة الآثار

السيئة التى تترتب عليه والتى تنحصر فى تقوقع الإنسان داخل ذاته، حتى أنه ليصير غير اجتماعى ألبتة[٢٤]. وبناءً عليه فإن مبدأ المصلحة أو المنفعة غير ملائم لطبيعة المجتمع المدنى؛ لأنه مبدأ ثبت فشله فى الفكر الغربى عامة نظريًا وتطبيقيًا. ومن ثم فإن الأساس الذى ينبغى أن تقوم عليه مؤسسات المجتمع المدنى فى بلادنا هو مبدأ الخير والحق؛ لأنهما مبدآن ثابتان لا يتغيران بتغير الزمان والمكان، فى حين مبدأ المصلحة مبدأ نسبى قابل للاتفاق والاختلاف.

ومع هذا فإنه يكفى أن نعرف أن الخشت فى قضية المجتمع المدنى فى سياق الحضارة الإسلامية انطلق من أرضية فقهية واضحة، مؤكدًا على معرفة الإسلام بصور متعددة من المجتمع المدنى كالأوقاف وطوائف الحرف والتجار والأخويات والمجالس العرفية والمضايف وغيرها مما كان مهمته قضاء مصالح الناس فى شق الترع وإصلاح الطرق وعمارة المساجد وكفالة اليتيم والأرملة ومساعدة المساكين والوقوف بجوار المعسرين، وفض النزاعات بين المتخاصمين.

من خلال ما سبق نكون قد قدمنا نبذة مختصرة عن أثر الدين فى فلسفة الخشت، وقد تطرقنا إلى بعض الأمثلة التى تدل على ذلك، مع تأكيدنا على أنها نماذج فقط؛ إذ المتتبع لفكر الخشت عامة يجد الفقه متغلغلًا فى ثناياه، ومن خلال ما سبق تبين لنا أيضًا كيف كان الفقه موجهًا أساسيًا للخشت فى اتجاهاته العقدية والميتافيزيقية والسياسية، كمعبر قوى عن رحلة جديدة فى سياق التوفيق بين الفلسفة والدين، تلك الرحلة التى ما تزال فصولها تتعاقب الواحد تلو الآخر فى كل عصر من عصور تاريخنا الإسلامى.

الهوامش

(١) الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان، القاهرة، ط دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، ص المقدمة.
(٢) انظر الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ط دار قباء القاهرة ٢٠٠٩م، ص ١٦.
(٣) الدين والميتافيزيقا فى فلسفة هيوم، ط دار قباء، القاهرة، ص ٧.
(٤) مدخل إلى فلسفة الدين، ص ١٦.
(٥) مدخل إلى فلسفة الدين، ص ٨.
(٦) فلسفة العقائد المسيحية، قراءة نقدية فى لاهوت ليبنتز، ط دار قباء، ١٩٩٨م، ص ١٠٩.
(٧) انظر فلسفة العقائد المسيحية، ص ١١٠.
(٨) الحجرات: ١٣.
(٩) مسند أحمد، ٥ / ٤١١.
(١٠) الحجرات: ١٣
(١١) مسند أحمد، ٣ / ٣٦١، ٥٢٤.
(١٢) التوبة: ٧١.
(١٣) مسند أبو داود، باب الطهارة / ٩٤.
(١٤) الممتحنة: ٨.
(١٥) المائدة: ٥.
(١٦) الشورى: ٣٨.
(١٧) انظر تطور الأديان قصة البحث عن الإله، ط مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ٩.
(١٨) مسند أحمد، ٣ / ١٩، ومسند ابن باجه، باب الفتن، ٢٠.
(١٩) المائدة: ٢.
(٢٠) مسند مسلم، إيمان / ٩٣، مسند أحمد، ١ / ١٦٥، ١٦٧، ٢ / ٧٧.
(٢١) مسند البخارى، باب النفقات / ١.
(٢٢) تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١ م، ص ٢٣١، ٢٣٢.

المصادر والمراجع

- الإسلام والعلم بين الأفغانى وريتان، القاهرة، ط دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.

- الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين، ط دار قباء القاهرة ٢٠٠٩م.

- الدين والميتافيزيقا فى فلسفة هيوم، ط دار قباء، القاهرة.

- فلسفة العقائد المسيحية، قراءة نقدية فى لاهوت ليبنتز، ط دار قباء، ١٩٩٨م.

- انظر تطور الأديان قصة البحث عن الإله، ط مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠١٠م.

- تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١ م.

المواطنة فى سياق تاريخى
قراءة فى كتاب «فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة» للدكتور الخشت

د. زهير توفيق (*)

ما إن تتأزم المجتمعات العربية ـ وهى بطبيعتها انقسامية لم تنجح الأنظمة السياسية الفاشلة فى حل مشكلات التنمية والتقدم والوحدة والاندماج والتكامل منذ تأسيس الدولة العربية الحديثة ـ حتى تلجأ لشعاراتها الشعبوية لتمويه الأزمة وتصديرها للخارج، بدلا من حلها، وأهم تلك الشعارات المواطنة والمواطن الصالح (المطيع) والوحدة الوطنية، وتنشط ماكيناتها الإعلامية فى جلد المواطنين وتعذيبهم حتى ابتذلت تلك المقولات بشعارات رنانة وغيّبت أصولها التاريخية وعمقها الفلسفى الذى اشتغل عليه فلاسفة عظام من عصر التنوير وما بعده. ويأتى كتاب «المواطنة» للدكتور محمد عثمان الخشت وهو المفكر وأستاذ الفلسفة ورئيس جامعة القاهرة ليعيد مفهوم المواطنة إلى أصوله الفلسفية فى عرض وتحليل تاريخى يتناول معنى المفهوم وعلاقاته التلازمية مع الدولة المدنية الحديثة والحرية والديمقراطية والفردية وحقوق الإنسان والمجتمع المدنى.

جاءت المواطنة كما يقول الدكتور الخشت تطويرًا منهجيًا للفكر السياسى الأوربى، ومحصلة لنضالات فكرية وسياسية ضد الاستبداد السياسى والدينى، وراكمت مكتسبات ودلالات إيجابية منذ عصر النهضة الأوربية إلى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر. ولهذا السبب لا نجد فى المعاجم العربية لكلاسيكية وحتى مطلع عصر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر مصطلح المواطنة ودلالته، رغم وجود كلمات الوطن ومشتقاتها فيه، ويفسر ذلك بخلو الكيانات السياسية العربية القديمة والحديثة فى مطلع عصر النهضة ـ الدولة العثمانية، والدول السلطانية، والتقليدية، ودولة المخزن (الدولة المغربية الوسيطة) من المواطنة كممارسة فى كيانات رعوية

(*) جامعة فيلادلفيا ـ عمان ـ الأردن.

تتعامل مع الشعب كرعية، وبقى المصطلح غائبا عن الممارسة والتداول والتمظهر حتى قيام النهضة العربية، والاحتكاك بين الشرق والغرب، فنقلت المثاقفة النهضوية من جملة ما نقلت مفاهيما سياسية حديثة منها مفهوم المواطنة الذى اكتسب أهمية قصوى فى مصر والمشرق العربى مع رفاعة رافع الطهطاوى وبطرس البستانى وغيرهم من الرواد، واعتبرت المواطنة رابطة كلية لأبناء الوطن الواحد (الكيان السياسى الحقوقى الذى تمثله الدولة ـ الوطن) تتجاوز الروابط والهويات المحلية والجهوية والفرعية، التى مزقت المشرق العربى وخاصة فى لبنان.

لم تصل الكيانات العربية الحديثة بالدول القطرية ولا مجتمعاتها إلى مرحلة الحداثة والتنوير الحقيقى اللذين أنتجا المواطن والمواطنة، وظلت الممارسة السياسية، وعلاقة الحاكم بالمحكوم علاقة رعوية لم تحقق من المواطنة الشىء الكثير، وتتمثل أزمة المواطنة العربية فى أزمة الحداثة، وتنوب عنها، فلم تحقق الكيانات العربية سالفة الذكر من الحداثة إلا الجانب المادى، أى التحديث الذى أوهم الشعوب والحكومات بأنه نهاية المطاف، أو خط التقدم فى الحداثة، وما زالت الدول العربية حتى فى القرن الحادى والعشرين فى مرحلة انتقالية تراوح بين الحداثة والتقليد، وما زالت تمظهرات التنوير والحداثة الحقيقية، كالعقلانية، والحرية، والمسؤولية، الفردية، والإنسانوية والمواطنة الكلية، فى طور التأسيس المعرفى والاجتماعى، وفى المقابل ما زالت الانتماءات والهويات الفرعية والجهوية والعشائرية، ماثلة للعيان، ولها الأولوية رغم التشدق بالمواطنة وسيادة القانون.

تشير دلالات المعجم الغربى وسياق التاريخ السياسى فى الغرب إلى أن المواطن كما يقول الدكتور الخشت نتاج الليبرالية والدولة الليبرالية الحديثة، وتحديدا الدولة المدنية، وعلاقاتها الداخلية مع تكويناتها الاجتماعية، فالمواطن هو الفرد السياسى الذى يعيش فى كيان سياسى هو الدولة، ويرتبط بها وبغيره من المواطنين بعلاقة المواطنة، وله حقوق وعليه واجبات، وأهم دلالات المواطنة فى هذا الإطار المشاركة فى الحكم والسلطة بمختلف مستوياتها، ولا تفهم تلك المواطنة، ولا تدرك طبيعتها إلا فى الممارسة كونها آلية سياسية تمنح الفرد السياسى (المواطن) الحقوق السياسية والمدنية وترتّب عليه الواجبات.

تكفل الدولة المدنية حقوق وواجبات المواطنين، وتمارس رعايتها وليس رقابتها، كما تمارس سيادتها العمومية على جميع السكان فى إطارها السياسى، فلا معنى للسيادة والسيادة منقوصة منقوصة، أو العدالة والعدالة خاصة، أما المحاباة السياسية والاجتماعية فتلغى المساواة فى الواقع السياسية الاستبدادية وشبه الاستبدادية.

يستعرض الدكتور الخشت فى كتابه المهم «المواطنة» تاريخ المواطنة مفهوما وممارسة فى العالم بعد مسيرة ملحمية بدأت من عصر اليونان والرومان الذين عرفوا المواطن بأنه الفرد (الذكر) الحر فى المدينة الدولة، أو فى الحاضرة الرومانية وكيف انتقلت تلك الثيمة إلى أوربا فى عصر النهضة الذى حقق الخطوة الجبارة باتجاه المواطنة، وأقصد بذلك ظهور النزعة الإنسانية أو الذات التى تعنى أن الإنسان الفرد العاقل هو مصدر المعرفة والفاعلية، والإرادة الحرة، والفعل المؤثر فى الحياة وفى التاريخ ـ نتاج عمله وصناعته ـ وهو مركز ذاته، ومرجعية وجوده. ومع فلاسفة الحق الطبيعى والعقد الاجتماعى وعصر التنوير جون لوك، وجان جاك روسو، ومونتسكيو، وكانت، وهيجل وغيرهم.

ومع الثورتين: الفرنسية الكبرى، والأمريكية وما بعدهما اكتسبت المواطنة قاعدة فلسفية حقوقية ودستورية واضحة المعالم، وقد أشار د. الخشت إلى قراءة الفيلسوف الألمانى المعاصر يورغن هابرماس إلى أن أهم دلالات الذاتية ـ مقدمة المواطنة ـ عند هؤلاء وخاصة الفيلسوف هيجل هى الحق بالنقد؛ أى أن مبدأ العالم الحديث يتطلب من كل فرد أو مواطن أن لا يقبل إلا ما كان مبررا ومقنعا عقليا، أما المبدأ الثانى المتعلق بالمواطنة؛ فهو مبدأ الفردية، وتعنى حق الإنسان الفرد فى إعطاء قيمة لطموحاته.

ظل عصر التنوير منذ القرن الثامن عشر وحتى اليوم، القاعدة الفلسفية المؤسسة لمبادئ المواطنة وهى الحرية والمساواة والفصل بين السلطات، واعتبار السلطة الشرعية أو الحكم الديمقراطى المنتخب حق المواطنين على التعاقد الاجتماعى الحر بين مواطنين أحرار، اختاروا حكم أنفسهم بأنفسهم، بالطريقة المناسبة لهم، وليست (السلطة) هبة أو امتيازا أو حقا إلهيا للحكام، فالحكام فى النظام الديمقراطى الحر، نتاج عمل وتوافق المواطنين، وتمظهر للمواطنة نفسها على اعتبار أنها العلامة

والرابطة بين أعضاء الدولة حكامًا ومحكومين، وما الحكام إلا مواطنين، تحولوا إلى موظفين كبار لخدمة بقية المواطنين، وتنفيذ الإرادة الشعبية المؤسسة على إرادة الفرد المواطن كما يقول جان جاك روسو.

أما المجتمع فيعامل كما يقول د. الخشت معاملة الدولة المدنية الحديثة، فهو نتاج عمل المواطنين أى أنه قابل للتشكيل والتطوير بما يخدم الإرادة العامة الشعبية والفردية، ومن هذا الباب نفذت أهمية المجتمع المدنى فى بناء وتصليب المواطنة مفهوما وممارسة، والعلاقة بينهما علاقة تلازم منطقى، فبدون مواطنة حقيقية تتمثل بإحساس الفرد باستقلاله، وحقه بالحكم والمشاركة السياسية، أى بطريقة حكمه وإدارة حياته العامة لن تقوم قائمة للمجتمع المدنى المستقل، ولا تعنى المواطنة المنقوصة، إلا مجتمعًا مدنيًا شكليًا مجوفًا من داخله. وتلك (المواطنة والفردية) أهم مكتسبات الفكر السياسى الحديث والدولة المدنية التى جعلت من الفردية والفرد المواطن والمواطنة حجر الأساس لبنيتها النظرية والعملية، وتحولت فى الممارسة بفعل الثورة الفرنسية إلى شعارات خالدة (مساواة - حرية - عدالة - إخاء).

أسس فلاسفة السياسة فى عصر التنوير المواطنة على ما هو سابق وأعلى قيمة للتنظيمات والكيانات السياسية والمرجعيات الفكرية التاريخية والدينية، معتبرين المواطنة نتاج تطور نظريات التعاقد الاجتماعى، والحق الطبيعى بمعنى أن المساواة بين الافراد الذين تحولوا إلى مواطنين، هى نتاج فعل الطبيعة والتلقائية، وعليه فقد كانت وما زالت مطلبا شعبيا ومسوغًا بكل الاعتبارات، لا يعارضه إلا من تمتع بالامتيازات أو يسعى اليها. ويقاس ضعف المواطنة أو قوتها بمستوى الحقوق التى يتمتع بها المواطن والواجبات الموازية المترتبة عليه، وأهم تلك المؤشرات الحديثة المشاركة فى الحكم والسلطة السياسية، والإدارات المدنية، وفاعلية الإجراءات الديمقراطية فى تقلّد الافراد المواطنين للمناصب والأدوار والسلطات، بغض النظر عن مستوياتها وأشكالها، وما لم يكن هناك مشروع تحديثى حقيقى للدولة المدنية الحديثة لانتشال المجتمع من مرحلته الانتقالية وتجاوز التقليد لعبور الحداثة بكافة تجلياتها ومكتسباتها بالحرية والعقلانية والمساواة، سيبقى المجتمع وأفراده يرتعون ويتصارعون فى هوياتهم وانتماءاتهم الجهوية والفرعية، بعيدا عن المواطنة، كهوية جامعة، ورابطة اجتماعية موجِهة المواطنين للانتماء والولاء للوطن الواحد.

لقد أثبتت الأحداث أن المواطنة ممارسة مكتسبة بالتربية والتعليم، وتساهم فيها بطريقة مقصودة مباشرة، وغير مقصودة، كافة المؤسسات والوسائط المجتمعية، لتحويل الفرد إلى مواطن مسؤول على استعداد للتضحية والإيثار ونكران الذات، وحمايته من العزلة الذاتية، والاغتراب، والتفاهة، والتمركز حول الأنا. وبالتالى تحتاج الدولة راعية المجتمع والمواطنين ـ دائمًا وأبدًا ـ إلى مشروع وطنى كبير يعبئ ويحشد قوى الأفراد للتعرف على ذاتهم كمواطنين تربطهم المواطنة بالدولة قبل ارتباطهم مع بعضهم، ونوّه الدكتور الخشت بفكرة هيجل حول الحرب كعمل عظيم ينتشل الدولة والمجتمع والفرد من العزلة والنسيان، وإضافة لهذا طالما كانت المواطنة قاعدة للتواصل والتعريف والتكامل والاندماج فى المجتمع الانقسامى، الذى يشهد مزيدًا من التعصب والتوترات الناتجة عن الجهوية والمذهبية والتقسيم العمودى للناس.

أما الديمقراطية التى أصبحت مؤشرا للتقدم السياسى والاجتماعى ومدخلا للمشاركة السياسية فلا قاعدة لها إلا المواطنة التى تتمظهر بالحرية والمساواة والاستقلال على النحو التالى:

ـ الحرية: فالفرد المؤهل أساس المواطنة عندما يتمتع بالحرية التى ينص عليها القانون والدستور، وتتجلى فى عدم طاعة (الفرد المواطن) أى قانون آخر إلا القانون الذى وافق عليه مسبقا مع غيره من المواطنين.

ـ المساواة؛ وتتمثل فى عدم الاعتراف بسمو واحد من الشعب على الشعب إلا بإرادته، أو ذلك الذى فرض عليه الالتزام قانونيا بذلك، ويستطيع الشعب إلزامه بهذا أو بغيره.

ـ الاستقلال؛ ويتمثل فى كون المواطن «لا يدين بوجوده وبقائه إلا لحقوقه وقواه الخاصة، بوصفه عضوًا فى الدولة لا لهوى أى شخص من أبناء الشعب، وتلك هى الشخصية المدنية التى تقوم فى أنه فى أمور الحق والقانون لا يجوز أن ينوب عنه بمثله».

أخيرًا ننوّه بالتقسيم الشائع بين مواطنة إيجابية ومواطنة سلبية، وأن المطلوب من

الجميع ممارسة المواطنة الإيجابية، وهى مقولة مستمدة كما يقول الدكتور الخشت بشكل أو بآخر من الفيلسوف كانت الذى قسّم المواطنة إلى مواطنة فاعلة ومواطنة غير فاعلة، وأن المواطنة الفعالة هى التى تتضمن فى ذاتها المبادرة، والاستقلال، والإرادة، والحرية، التى تتجاوز أيضًا المعنى الشائع بحق الاختيار، وعدم الإضرار بحرية الآخرين، فهى عند كانت أن نجعل من كل فعل حر يمكّن بنفسه أو يجعل بالحكمة التى يمثلها حرية كل شخص ملازمة لحرية أى شخص آخر بطريقة تتفق مع قانون عام صحيح.

لقد وحد الفيلسوف كانط بين المواطن والحرية، وهى (المواطنة) فى حقيقتها كذلك، فلا مواطنة بلا حرية، فالمواطن فى ممارسة الحرية هو الكائن الحر، القادر على الفعل، وهو الغاية وليس الوسيلة وعندما ينظر إليه كذلك ويمارس ذاته بهذا الشكل يكون هناك فى المجتمع والدولة مواطنًا ومواطنة.

وفى الفصل الثالث من الكتاب تلازم المجتمع المدنى والديمقراطية وفصل السلطات. يشير الدكتور الخشت إلى تطورات مفهوم المجتمع المدنى وجذوره والمراحل التى مر فيها وهى مرحلة جون لوك ومرحلة توماس بين ومرحلة أو جذر توكفيل والجذر الرابع مع هيجل وماركس وأنطونيو غرامشى ويشير د.الخشت إلى أن توماس بين «أن المجتمع المدنى لا يتطور إلا حينما يكون الأفراد قادرين على ممارسة حقوقهم الطبيعية بحرية أى عندما يصيرون مواطنين والسوق يعطينا الفرصة للنمو بالمجتمع المدنى أكثر من الدولة» (ص٥٥)

ويشير الدكتور الخشت من جهة أخرى إلى أن البذور الأولية فى الفلسفة السياسية الحديثة لمفهوم المجتمع المدنى عند الغرب تتمثل فى المفاهيم التى تمت بلورتها فى إطار المواطنة عامة ونظريات العقد الاجتماعى خاصة مثل: مفهوم حالة الطبيعة مفهوم عقد الاجتماع/ مفهوم حالة المدنية مفهوم عقد الحكومة بين الحاكم والمحكوم. ويحتل المواطن فى التصور الليبرالى محور الارتكاز فى البناء السياسى ويتمتع فيه المجتمع المدنى بقسط وافر من الحرية وذلك عند جون لوك وغيره من فلاسفة الحق الطبيعى والتنوير.

يوضح الدكتور الخشت أن المواطنة فى طريقة تشكلها وفى سياقها التاريخى كانت محصلة صراع بين الدولة كتعبير عن السلطة السياسية والسلطة الكنسية وسلطة المجتمع فى اتجاه تكوين الدولة الديمقراطية الذى لا تجد من وسيلة لحماية حقوق المواطن بالعدالة والحرية والمساواة إلا مبدأ فصل السلطات.

وفى العنوان الفرعى الديمقراطية والمواطنة، يبين د. الخشت أن معنى الديمقراطية أن تُحكم الدولة بواسطة المواطنين فهم الشعب الذى يتكون من مجموعهم كأفراد، وما النواب إلا ممثلين للإرادة العامة الواحدة للمواطنين وعليهم أن يقوموا بكل ما من شأنه حماية حقوق المواطنين، أما الدستور الديمقراطى الناظم والمنظم لحقوق المواطنين فيقوم على ثلاثة مبادئ ذات علاقة جوهرية بالمواطنة والمواطن وهى الحرية والتشريع المطبق على المواطنين دون استثناء وحق المساواة بين المواطنين.

وفى موضوع الفصل بين السلطات يوضح الدكتور الخشت أهمية هذا المبدأ لحماية المواطنة من التعسف والاستبداد من سلطة ما من السلطات الثلاث إذا تفردت بالسلطة، وأفضل الأنظمة السياسية وأنجحها تطبيقا لهذا المبدأ النظام الجمهورى.

وفى الفصل الرابع الذى جاء بعنوان المواطن العالمى والنزعة العالمية أعاد الدكتور الخشت أصل المفهوم ونشأته، رغم بذوره وجذوره القديمة فى العصر الهلنستى مع الاسكندر الكبير الذى أرسى بثقافته وتربيته الأرسطية وفتوحاته هذا المفهوم فى الممارسة وعلى أرض الواقع، أما نشأته الحقيقية فتعود إلى عصر الحداثة وأن مسوغاته الأساسية «لا يزال هناك عاملان يدفعان أحيانا نظرية القانون الطبيعى فى اتجاه النزعة العالمية والأول كما يفترض مفكرو القانون الطبيعى أن الطبيعة غرست فى الإنسانية بالإضافة إلى الميل بالإضافة إلى الميل إلى حفظ الذات وأيضًا الشعور بالتعاطف. والمبدأ الثانى كما يقول الدكتور الخشت هو نظرية القانون الطبيعى فى العصر الحديث وغالبًا ما تكون مرتبطة بنظرية العقد الاجتماعى». وعززت الثورة الفرنسية والأمريكية ومكتسبات حقوق الإنسان من المفهوم. أما ماهية المواطن العالمى فهو الشخص الذى لم يكن تابعا لسلطة دينية أو سياسية خاصة وهو شخص غير متحيز بالولاء لدولة معينة ومنطلقة كون البشر كلهم إخوة.

يلتقى مفهوم المواطنة العالمية مع النزعة العالمية عند الفيلسوف كانت من خلال تصوره للنظام الدولى الجديد القائم على فدرالية المجتمعات المدنية وشروط إدامة السلم بينها وهى الدستور المدنى لكل دولة/ القانون الدولى الخاص بالاتحاد الفدرالى للدول/ القانون العالمى للمواطنين، وأهمية عصر التنوير فى هذا المجال كونه الأكثر نجاحا فى التوفيق بين المواطنة فى الدولة الوطنية والمواطنة العالمية. أم التحديات المعيقة لتشكل هذه المواطنة العالمية فهى:

- النزعة العالمية بلا دلالة أو معنى إيجابى.

- عدم الرغبة فى تشكيل دولة عالمية.

- صعوبة تحقيق المواطنة العالمية حسب نموذج سياسى واحد.

- تميز المواطن الذى يحمل صفة المواطنة فى عصر التنوير بحقوق الملكية والمشاركة الأساسية والعضوية فى الدولة والتابعية للحكومة المركزية.

وفى الفصل الأخير نهاية المطاف يشير الدكتور الخشت إلى مهام التغيير فى المجتمع المصرى والعربى عامة والمطلوب لإنجاح هذا التغيير ما يسميه بالكوجيتو السياسى ومعناه أن يتحول الإنسان المصرى إلى مواطن يؤمن موجود من أجل غيره إلى موجود من أجل ذاته وغيره معا وأن يتحول من وسيلة إلى غاية، ويحمل هذا الكوجيتو دلالات يلخصها الدكتور الخشت بالأمور التالية: - الانتخاب ويعنى أن الفرد كائن حر.

- القدرة على الفعل.

- المواطن هو الغاية وليس الوسيلة.

أما طرق تحقيق هذه المواطنة فى مصر فهى التفكير الحر والإرادة الحرة والفعل الحر، وما ينشده هذا المواطن من حقوق يلخصها الدكتور الخشت بحقوق المواطنة السياسية والاجتماعية والمدنية. وفى مقابل الحقوق هناك الواجبات أو المسؤوليات المترتبة على الحقوق ويقسمها الدكتور الخشت إلى مسؤوليات واجبة كالولاء للوطن، والدفاع عنه، والالتزام بقوانينه، ودفع الضرائب. والمسؤوليات الطوعية كالمشاركة فى الحياة السياسية والاجتماعية.

أخيرًا يشير الدكتور الخشت إلى تطورات المواطنة أفقيا وعموديا أما التطور الأفقى فيقصد به توسيع قاعدة المواطنة من الأقلية الأرستقراطية إلى شمول الطبقات الاخرى أما التطور الرأسى فيقصد به تحول سلطة اتخاذ القرار من يد شخص واحد عبر مستويات متوسطة إلى يد عامة المواطنين وفق الآليات الديمقراطية.

هذا ما يتضمنه كتاب الدكتور الخشت الذى ركز على سياق تاريخى فلسفى مبينًا كيف بدأ وأين انتهى وما التطورات وما المعيقات، لكنه لم يشر لسياق تطور المفهوم ودلالاته فى الفكر العربى المعاصر، أو فى الدساتير العربية أو مساهمات فقهاء القانون الدستورى والسياسى فى مصر مع الدكتور السنهورى وغيره. ولكن تبقى مأثرة الدكتور الخشت فى هذا الكتاب هى إعادة موضوع المواطنة إلى حاضنته الأساسية وهى الفلسفة السياسية التى بلورت المفهوم ورعت تطوره.

العقلانية الأخلاقية فى الفكر البنائى التقدمى للخشت

أ.د. صبرى شندى(*)

أولا- مقدمة

يقول د. الخشت: «إن أخلاق التقدم- لا تعنى أيديولوجية جديدة، ولا تعنى هيمنة مذهب واحد على مذاهب أخرى، ولكنها إجماع أساسى حول قيم ملزمة، ومعيار ثابت، ومواقف شخصية أساسية لا يمكن لأية جماعة تهديدها عاجلا أو آجلا عبر فوضوية أو ديكتاتورية جديدة»[1].

فى الحقيقة، يمثل الفكر الأخلاقى عند الخشت الأساس الجوهرى الذى يشيد عليه بنيانه الفكرى؛ وأما القيمة الأخلاقية لدى المفكر إنما تكمن فى امتدادها إلى مجالاته البحثية دون البقاء بين جدران النزعات الأخلاقية المختلفة وبخاصة عندما تكون الأخلاقية لديه هى جوهر الدين، وطوق النجاة فى السياسة، والمنهج المأمول فى الواقع المعاش، وثورة التصحيح فى القانون، وبرنامج علمى فى التربية والتعليم - يمكن أن يصير مشروعا وطنيا، وأيضًا يمثل الأساس الأخلاقى موقفا فلسفيا- يعبر عن وجهة نظر موضوعية محايدة فى المعرفة والوجود وهو الأمر الذى يجعل بحثه فى الأخلاقية أصيلًا ومختلفًا عن الاتجاهات التقليدية: الأخلاق الوصفية والأخلاق المعيارية. وفى الوقت نفسه، يمكن اعتبار منهجه الأخلاقى الذى يمتد إلى مختلف رؤاه الفلسفية من أجل تحقيق غايات محددة واقعية- مستقبلية، دليلًا على إمكانية ميلاد فيلسوف مصرى المعاصر، حيث تتوافر ملامح المذهب الفلسفى لديه، الأمر الجدير بالدراسة والتحليل من زاوية موضوعية.

ثانيًا- الثراء الفلسفى وتعددية التفسير

تتعدد مؤلفات الخشت فى مجالات عديدة، وفى كل الأحوال تشتمل كتاباته على رؤية فلسفية، وكأن القلم حيًا ينبض بالحياة ولا ينفصل عنها أبدا. فقد بلغت

(*) أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ورئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب جامعة الفيوم.

مؤلفاته - جديدة - واحدًا وأربعين كتابا مؤلفًا، وأربعة وعشرين كتابا محققًا فى التراث الإسلامى، وله سبعة وعشرين من الأبحاث العلمية المنشورة، إلى جانب العديد من الترجمات، وفى عام ١٩٨٢ صدر أول مؤلفاته»[٢].

وأما عن تصنيف هذه المؤلفات من الجانب الظاهرى فإننا نجدها تنقسم إلى عدة مستويات، وهى:

- مستوى البحث فى الفكر الفلسفى الخالص:

حيث يتضمن هذا المستوى الإنتاج الفكرى للخشت فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مثل «الفلسفة الحديثة» عام ٢٠٠٩، المنقذ من الضلال: «قراءة ديكارتية» عام ٢٠١١.

وأما أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط » عام ١٩٩٨، حيث يعد هذا المؤلف دراسة فلسفية نقدية جديدة - تعبر عن إمكانية المخالفة، عن طريق قبول إمكانية التأويل. والمخالفة هنا إنما تعنى محاولة الخشت تقديم تفسير عميق - يختلف مع الدراسات التقليدية فى تفسيرها لديكارت بوصفه فيلسوفًا عقلانيا خالصا، فى حين، يرى الخشت أن الفيلسوف الفرنسى الحديث هو فيلسوف إيمانى دينى، مما يفسر عنوان مؤلفه: «أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط». وفى حقيقة الأمر، لا توجد مثل هذه الرؤية النقدية للخشت فى البيئة الفكرية المعاصرة، إلا أنها توجد فى الفكر الغربى، وبخاصة فيما قدمه الفيلسوف كارلسون الذى يذهب إلى أن ديكارت فيلسوفًا واقعيًا، استنادًا لخطاباته إلى الأب مرسن، وإلى اهتماماته فى مدرسة لا شليه. الأمر هنا ليس من أجل تفسير موقف الفيلسوف - بقدر - توضيح الموقف الفلسفى التنويرى فى فلسفة الخشت والذى يناظر الموقف الفلسفى الغربى.

- مستوى فلسفة الدين والأديان المقارنة:

وفى هذا النطاق، يقدم الخشت العديد من المؤلفات والتى يتصدرها: «معجم الأديان العالمية» ٢٠١٣، «تطور الأديان» ٢٠١٠، «مقارنة الأديان» ١٩٩٦... إلخ وفى الوقت نفسه يتعمق المفكر فى فكر الفلسفة المسيحية فى مؤلفه: «فلسفة العقائد المسيحية» ١٩٩٨، و«العقائد الكبرى» ٢٠١٠، وكذلك علاقة الدين بالفكر الفلسفى

الحديث فى مؤلفه: «الدين والميتافيزيقا فى فلسفة هيوم»، و«المشترك بين الأديان والفلسفة» عام ٢٠١١.

وفى هذا المقام، يتضح كيف يستخدم الخشت تعبير الجمع الذى يدل على اعتقاده بالتعددية الفكرية، والتى تمثل مبدأ فكريًا من أجل قبول الآخر، ورفض التعصب والجمود، يطوق هذا المبدأ بدراساته الدينية بوجه عام، ويمتد أيضًا لقبول الاختلافية وتعددية المذاهب الفقهية فى الدين الإسلامى، وهو ما يفسر مؤلفاته المتعددة فى مجال العلوم الشرعية، ومنها: «الدليل الفقهى» ١٩٨٥، و«حجة الوداع» عام ١٩٨٥، و«من إعجاز القرآن الكريم» عام ١٩٨٥، و«فقه النساء» عام ١٩٩٠.

ـ مستوى فلسفة السياسة:

يتضمن المستوى السياسى فى فكر الخشت على العديد من المؤلفات، ومنها: «مستقبل الصراع الإسرائيلى» عام ٢٠٠١، و«المجتمع المدنى فى الدولة» عام ٢٠٠٦، و«فلسفة المواطنة فى عصر التنوير ق ١٨» عام ٢٠١٢. ويعكس هذا المستوى حالة الوعى السياسى لدى الخشت، وهى حالة فكرية ـ تستمد أصولها المعرفية من تاريخ الفكر السياسى، وفى الوقت نفسه تتناول الواقع السياسى بعيون خشتية ـ تطمح إلى تقديم تفسيرات وحلول مستقبلية للعديد من الوقائع السياسية الشائكة، ومن أهمها: تقديم العلاج السياسى الخاص بالصراع بين الاتجاهات السياسية داخل الدولة من خلال تفعيل دور المواطنة والمجتمع المدنى، والخاصة أيضًا بالصراع الدولى العربى ـ الإسرائيلى.

ـ مستوى الفلسفة الاجتماعية:

تعبر مؤلفات الخشت، هنا، على تأكيد العلاقة الارتباطية بين الفكر الفلسفى والواقع الاجتماعى، فالفلسفة لا تنفصل عن المجتمع، ومن ثم، لا يعد فكرًا فلسفيًا كل محاولة ـ تتجاوز أنطولوجيا الواقع، إلى نوع من الأوهام والأساطير، إلا أن هذا لا يعد رفضًا للفكر الميتافيزيقى بقدر أنه توجيه للدراسات الميتافيزيقية نحو ضرورة تنظيم الوقائع والأحداث، والارتقاء بها فى المستقبل، وبناءً عليه تجمع مؤلفات هذا المستوى بين وصف الخشت للوقائع المعاشة، ثم وضع إطار تصورى لمستقبل

هذه الوقائع، ثم تكوين برنامجًا عمليًّا وقائيًّا للعديد من المشكلات، وهو ما يفسر مؤلفاته: «المشاكل الزوجية» عام ١٩٨٧، و«الشائعات» عام ١٩٩٦، و«المرأة فى أعين الرجال» عام ١٩٨٨، فى حين، يتضمن مؤلفه: «أخلاق وسلوكيات التقدم» عام ٢٠٠٤ تصوره النهائى لمنهجه الوقائى الاجتماعى.

وهكذا، وتتبين حقيقة الثراء الفكرى عند الخشت، وما ترتب عليه من اختلاف وجهات تفسير اتجاهه الفلسفى. فمن جهة، يذهب البعض إلى اعتباره مفكرًا إسلاميًّا بناءً على ثلاثة أمور وهى:

١ ـ مؤلفاته العديدة فى فلسفة الدين والأديان المقارنة.

٢ ـ مؤلفاته العديدة الخاصة بدراسة العلاقة بين الدين والفلسفة عبر عصور الفكر الفلسفى، وبخاصةً علاقة الدين بالفلاسفة المحدثين.

٣ ـ اهتمام الخشت بالبحث الميتافيزيقى.

فى حين، يكفى للرد على هؤلاء، على النحو التالى:

١ ـ يعد الخشت مفكرًا إسلاميًّا من منظور وسطية الإسلام، وهى الوسطية التى تعتمد على تقرير حقيقة التعددية وقبول الآخر والاعتماد على فعالية الحوار. وهنا، قد يتراجع بعض المتعصبين فى تصنيف الخشت كمفكر إسلامى.

٢ ـ يمثل بحث الخشت فى فلسفة الدين والأديان المقارنة محاولة عميقة للكشف عن حقيقة واحدة ـ تقف وراء مختلف الديانات، وهى الحقيقة التى ينبغى أن يبحث عنها مختلف الباحثون، وكأن موقفه الدينى بمثابة دعوة لاستمرارية البحث.

٣ ـ فى حين، يكون اهتمام الخشت بالميتافيزيقا فى الوقت الحاضر بمثابة ثورة على التفسير المادى للوجود، وعلى كل فلسفة جامدة صلبة لا حياة فيها، وأيضًا هى دعوة للتعايش بين السماء والأرض، دعوة ـ تطوق بالفرديات داخل الكل، الجميع، فالميتافيزيقا هى الفكر المتسامى الذى يمثل أعلى درجات المعقولية ـ لا يمكن أن تنفصل عن الواقع الذى يعيشه الأشخاص. وفى هذه الحالة، تختفى مقولات: الاستحالة، والعدمية، والجوهرية، والانعزالية، والانفصالية، والفردية، لكى تحل محلها مقولات: المكان، والوجود، والارتباطية، والمشاركة، والكلية.

ومن ثم، لا يمثل اهتمام الخشت بالميتافيزيقا تجاوزًا للمدرك الواقعى من أجل الحياة فى محراب المدرك الدينى، وبخاصةً أن الدين ـ لا يعد مرحلة تطورية بقدر أنها حقائق يقينية ـ تمثل القانون الإلهى الذى يحقق سعادة البشر.

وفى الوقت نفسه، يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار فكر الخشت من المحدثين الخلّص وأصحاب النزعة التجريبية، وقد اعتمد هؤلاء على اهتماماته الفلسفية بالعديد من الفلاسفة التجريبيين فى العصر الحديث أمثال: هيوم فى مؤلفه: «الدين والميتافيزيقا فى فلسفة هيوم» عام ١٩٩٧، وبحثه بعنوان: «تاريخ الدين الطبيعى عند هيوم» عام ١٩٩٦، و«الاعتقاد بين الإرادة والبرهان عند وليم جيمس» عام ٢٠٠١.

فى حين، لا يعد الخشت ـ من وجهة نظرنا ـ من فلاسفة النزعة التجريبية؛ فليس اهتمام الخشت بالفكر التجريبى دليلًا على تجريبية محدثة بقدر أنها دراسات نقدية التى قد يستقى الباحث منها على العديد من المبادئ التى يحتاجها الإنسان المعاصر.

وفى الوقت نفسه، يذهب البعض إلى اعتبار الخشت من المحدثين الخلّص أصحاب المذهب المثالى، استنادًا على اهتمامه أولًا ـ بفكر الكثير من المثاليين أمثال: ديكارت وكنت، وثانيًا ـ لاهتمامه بدراسة المعقول واللامعقول والعقلانية والميتافيزيقا، وكلها موضوعات فى الحقل المثالى.

وفى الحقيقة، يمتد نقد الاعتقاد السابق أيضًا إلى نقد الاعتقاد بالمثالية، بحيث يمكن القول بأن الخشت ـ يقف على قدم المساواة من الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، وأن ما يشغل تكوينه الفلسفى إنما هو كيفية إيجاد مبادئ عامة لمشروع فلسفى واقعى.

من جانب آخر، يقرر بعض الباحثين أن الخشت مفكر سياسى، وهنا يستند هؤلاء على عدة أمور، ومنها:

١ ـ تعدد مؤلفاته فى المجال السياسى.

٢ ـ ارتباط دعوته بالاعتدالية الدينية بأبعاد وغايات سياسية، مثل: المحافظة على الأوضاع السياسية القائمة، ورفض الثورة، والدعوة إلى الفعل والعمل، وتقديس مبادئ الالتزام من منطلق المسؤليات الواجبة[٣].

٣ ـ اللقاءات والأحاديث الإعلامية للخشت والتى تعكس اتجاهه السياسى، بوصفه من تيار المحافظين.

وفى هذا السياق، لا يعد الإنتاج الفكرى السياسى دليلًا قاطعًا على حصر الخشت فى الفكر السياسى وبخاصةً لتعددية إنتاجه الفكرى فى اتجاهات مختلفة فيما بين: فلسفة الدين والأديان المقارنة، والفكر الفلسفى التجريبى، والفكر الفلسفى المثالى، والفكر السياسى، والفكر الاجتماعى.

وأما اعتداليته الدينية فهى عقيدة إيمانية راسخة ليس لها أبعاد سياسية أو اجتماعية؛ لأن أولية الاعتدالية يترتب عليها مواقفه الدينية والفلسفية والسياسية والعكس غير صحيح. فالاعتدالية لا تقف بين طرفى نقيض، ولكنها هى الكل الذى يحتوى كثرة الاختلاف، والاحتواء هنا ليس مجرد محاولة قائمة لجمع الشتات ولكنه أيضًا منهجه أو برنامج حياة.

وفى الوقت نفسه، لا يعد الخشت من المحافظين بالمعنى المقابل للتجديد، فعندما يدعو الخشت إلى المحافظة على استقرار المواطن وأمنه فإنه لا يكون رافضًا للتجديد، وبخاصة عندما تؤول فلسفته السياسية إلى نزعة عالمية ـ تحقق تعايش مختلف الأفراد باختلاف انتماءاتهم السياسية والدينية فى ظل كوكبية واحدة الأمر الذى يفسر، استحالة الكوجيتو إلى فلسفة الفعل عند الخشت ـ حيث تقوم فلسفة الفعل لديه على تقرير حقوق المواطن ومسؤولياته، وهو ما يعد تجاوزًا لمفهوم المحافظين بالمعنى التقليدى[٤] إلى اعتباره من أنصار الديمقراطية القائمة –على حد ذكره ـ على سيادة الشعب، وحكمه لنفسه بنفسه[٥].

وهكذا، يمكن تحديد مجموعة من النتائج المستخلصة من الثراء الفكرى عند الخشت والتى تؤدى إلى تقرير شيء جوهرى ـ يمثل حجر الزاوية لدى المفكر، ومن هذه النتائج، ما يلى:

١ ـ يدور الفكر الخشتى فى فلك العقلانية، وهى عقلانية ما بعد الحداثة، عقلانية ـ تحقق الكثرة والاختلاف فى داخل الوحدة. فالعقلانية هى مرادف الاعتدالية.

٢ ـ يمثل جوهر العقائد الدينية برنامجًا فلسفيًا، وهو برنامج إصلاحى وتنويرى.

٣ ـ العلاقة الارتباطية بين حالات الاعتقاد والمعرفة من خلال فلسفة الفعل والعمل، وتحقيق مقولات التنظيم والمشاركة.

٤ ـ الاتجاه نحو تأسيس فلسفة المستقبل من خلال رؤية فكرية نقدية للاتجاهات الفلسفية (عن طريق المنهج التاريخى) وتفسير الوقائع الجارية (عن طريق المنهج التحليلى) من أجل تقديم مشروعًا فلسفيًا للمستقبل.

٥ ـ أولية المنهج الفلسفى عن المذهب، ومن ثم، قد يكون من الأفضل اعتبار الخشت ـ مثلًا ـ من أنصار المنهج العقلى بدلًا من اعتباره فيلسوفًا مثاليًا، أو أنه من أصحاب المنهج التجريبى أو الفينومينولوجى بدلًا من اعتباره صاحب مذهب فلسفى.

٦ ـ يتوافر العديد من الخصائص الفلسفية فى فكر الخشت دون أن ينتمى إلى اتجاه فلسفى بعينه، ودون أن يكون مجرد مفكر يجمع بين مختلف الرؤى الفلسفية.

فالخشتية المصرية العربية هى فكر فلسفى أصيل ذات مقومات ومبادئ ـ تتناول تاريخ الفكر ووقائعه بعيون نقدية تجديدية أكثر تقدمًا. وأما حجر الزاوية فى فكر الخشت والذى يشكل إستراتيجيته المنهجية، والذى يمثل ذاته برنامجه التنويرى، فإنه الأخلاقية فى فكر الخشت. وهنا يتساءل ـ الباحث: كيف تعد الأخلاقية منهجًا فلسفيًا فى فكر الخشت؟ ما ملامح هذا المنهج وأبعاده؟ هل يمكن اعتباره أساسًا لفلسفة فى المستقبل؟ ماذا يجب اتخاذه تجاه برنامج الخشت التقدمى؟

ثالثا ـ البرنامج الفلسفى عند الخشت

يقدم الخشت رؤية فلسفية عميقة، هى منهج فلسفى ـ يقبل التطبيق من أجل علاج العديد من العقبات الإنسانية الحالية، وبرنامج وقاية ـ أيضًا ـ فى المستقبل، وهو المنهج الأخلاقى التقدمى؛ العقلانية الأخلاقية، وهو ما يعبر عنه الخشت بقوله:» وبالتالى،أخلاق التقدم ليست فقط قيم وأخلاق العلم... وإنما هى أيضًا أجندة أخلاقية تحتوى على مجموعة من السلوكيات والممارسات والآليات التى تحقق التقدم، ولذلك تحتوى أخلاقيات التقدم على الحد الأدنى الأخلاقى وهو عبارة عن معايير أخلاقية أساسية[٦].

فالعقلانية هى جملة الخبرات الخاصة بالعقل الإنسانى والتى تجمع بين: مختلف أنواع السلوك والاعتقادات، والحجج والتى يمكن وصفها بأنها عقلية. ومن ثم، لكى تقبل شيئًا بأنه عقلى Rational فإنه يتوافق مع غاية معرفية ما وأى أنه يتجه نحو الصدق أو الخير... مثلما ذهب كل من: أفلاطون وأرسطو وكنت وهيجل»(٧).

إذن، عقلانية الشىء هى توافق أو مناسبة الشىء مع المبادئ أو المعايير العقلية، وهى مبادئ ثابتة كلية - تقبل التطبيق على الحالات والمواقف المختلفة. ومادامت هذه المبادئ كلية إذن فهى مبادئ شكلية، وهو ما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان.

ومن ثم، يكون لكل مجال بحثى مبادئه الخاصة الكلية؛ الأمر الذى يفسر العقلانية السياسية التى تتحدد فى توافق أو تناسب العمل السياسى مع المبادئ السياسية بوصفها غايات فى ذاتها، وأما العقلانية الاجتماعية فهى توافق العمل الاجتماعى وسياسات المنظمات الاجتماعية مع مبادئها الاجتماعية...إلخ. وفى هذه الحالات، قد تختلف مبادئ العقلانية وقد تتعارض أيضًا وفقًا لاختلاف أو تعارض مجالاتها وهو ما يشكل السر الخفى وراء مخاوف العقلانية، مما يفسر تعبير «ملاك الحقيقة المطلقة»، بوصفه الخاصية الجوهرية لفكر الحداثة؛ ولذا اختلف المفكرون حول ما بعد الحداثة، وقد ذهب أكثرهم إلى اعتبارها ثورة على عقلانية الحداثة وكأن هناك قطيعة بين الحداثة وما بعدها. فى حين، يؤكد الخشت أن تقدم النظريات الأخلاقية عند المحدثين، مثلًا، إنما يرتد إلى التزامهم ببعض المبادئ الأخلاقية(٨).

وفى هذا المقام، يتضح أن العقلانية فى فكر الخشت إنما تختلف عن المفهوم العام للعقلانية التقليدية، فمن جانب تتحدد عقلانيته فى جملة المبادئ الثابتة الكلية، وهى مبادئ - تتصف بقابلية الإجماع عليها ومن جانب آخر لا تنفصل هذه المبادئ عن وقائع الأشخاص فى الآن، ولا تتجاوز الآن من أجل يوتوبيا الغد، وإنما العقلانية نسيج فكرى - يرتبط بالعقل الفعال بوصفه قادرًا على تفسير الواقع وتنظيم وقائعه، وقادرًا أيضًا على تنظيم أحداث المستقبل؛ بمعنى أن عقلانية الخشت هى عقلانية نقدية، عقلانية - تجمع بين المبادئ الشكلية - المفتوحة open- formal principles، تقبل مختلف المعانى والقيم، وبالتالى، تكون عقلانيته هى عقلانية أخلاقية بوصفها منهجية وليست مذهبية مغلقة.

فالعقلانية الأخلاقية فى فكر الخشت إنما توضح كيف ينبغى علينا تقديم أحكام أخلاقية، فالعقلانية الأخلاقية هى خاصة بالعقل العملى أو الحكمة أو الكيفيات الخاصة بالحكم المثالى الأخلاقى، ومن ثم، يكون لهذه العقلانية أنماطًا شكلية مثل: التخيل الواقعى، والمعطى الواقعى، علمًا بأن هذه العناصر المتناقضة قد تثرى من فعاليات العقلانية الأخلاقية وتجعلها أكثر قوة.

وهكذا، يمكن تقسيم حالات العقلانية الأخلاقية لدى الخشت ـ كمرحلة منهجية أولى ـ إلى مجموعتين متكاملتين معًا:

المجموعة الأولى عبارة عن الحالات الخاصة بالحالة الذهنية للشخص، وتتضمن المجموعة الثانية الحالات الواقعية، وكلاهما طرق ضمان لمبادئ العقلانية الأخلاقية.

وأما الحالات الذهنية للأشخاص بوصفها شروطًا ذاتية أولية فى منهج العقلانية الأخلاقية وهى:

١ ـ شرط التوافق: consistency

يعنى التوافق فى منهج العقلانية الأخلاقية لدى الخشت أننا فى حاجة للتوافق مع اعتقاداتنا، والوسائل الغائية، وضمائرنا مما يفسر قوله: «الإنسان يشعر بحريته فى اتباع العقل الأخلاقى والاستجابة ـ متفقًا مع كانط ـ لصوت الواجب، والشعور الخلقى والضمير»[٩]؛ أى أنها حاجة إنسانية لأنها صادرة عن حاجة العقل العملى، ثم خلود النفس من أجل تحقيق التوافق الكامل بين الإرادة والقانون الأخلاقى ثم الحرية[١٠].

٢ ـ شرط الضمير: conscience

وأما الضمير فى العقلانية الأخلاقية عند الخشت فهو محل الواجبات الإنسانية، وأما جوهره فهو الله والإيمان بخيريته وعدالته المطلقة[١١]. وأما الواجب لديه فهو يتضمن ـ على حد ذكره ـ المسؤولية والإلزام[١٢] فالضمير الإنسانى شرط ضرورى لقيام مبادئ عقلانية أخلاقية ثابتة وكلية.

٣ ـ شرط التخيل: imagination

والتخيل فى فكر الخشت لا ينفصل عن الواقع، وفى هذه الحالة لكى نعرف الوقائع الحقيقية للفلسطينين فإنه يجب علينا أن نعرف الأحداث التى تواجههم، وأيضًا يجب علينا الوعى بما تعنيه هذه الوقائع بالنسبة لهم، وهى ما يعنى ضرورة الوعى بالنتائج المستقبلية إذن، فالتخيل كقدرة ذاتية ـ لا تتجاوز الواقع. ومن ثم، يجب توافر هذه القدرة وتنميتها بالضرورة. وفى هذه الحالة، يكون للشخص وعى بالمستقبل.

٤ ـ شرط الحرية:

الحرية فى فكر الخشت هى شرط ضرورى لوجود مبادئ العقلانية الأخلاقية؛ حيث لا يأخذ المفكر بمفهوم الحرية المطلقة من وجهة النظر الموضوعية، فى مقابل تقريره الحرية المقننة؛ أى الحرية المنضبطة بالقواعد القانونية الوضعية، فالحرية لديه هى ممارسة الفعل الابداعى بشروط.

٥ ـ شرط الثقافة:

الثقافة هى شرط من الشروط التى تكفل وجود مبادئ العقلانية الأخلاقية عن الخشت، وبالرغم من عدم تحديد مفهوم الثقافة المقصودة من قبل المفكر المصرى المعاصر إلا أنها تبدو لدينا «ثقافة الجماهير» التى تعمل على تماسك المجتمع، وإمداد الجماهير بأنماط معينة من الأفكار والقيم ومعايير السياسة والأخلاق، وهى معايير ـ تقرب أفراد المجتمع وتربط بعضهم[١٣].

ومن ثم، يؤكد الخشت على أن الشرط الثقافى إنما يعمل على تقديس ثقافة التنمية والانتاج، وهى تعتمد على تسمية الأفعال بأسمائها الحقيقية وتصفها بصفاتها الواقعية[١٤]. والتسمية المطلوبة هنا إنما تعلن عن ضرورة توافر حالة الصدق ـ من جانب ـ الإنسانى بدلًا من الغش والتضليل والانتهازية. ومن جانب آخر، فالصدق هو عنوان الحقيقة والاستقامة غير القابلة للفساد[١٥].

٦ ـ الصفات الشخصية:

وفى هذا السياق، يقرر الخشت بضرورة وجود مجموعة من الصفات الشخصية من أجل تحديد أنطولوجيا مبادئ العقلانية الأخلاقية، ومن هذه الخصائص، ما يلى:

- لا تخدع أحدًا.

- لا تخلط بين اللامبالاة والحقيقة.

- لا تخلط بين الاستبداد والتعددية.

- تحلى بالثبات والثقة.

- عامل الناس كما تحب أن يعاملوك.

- كن ذكيًا، مبدعًا، واضحًا، حريصًا.

- لا تدع الغضب يسيطر عليك.

- اشعر بالحرية لكى تطور أفكارك.

وأما الشروط الواقعية الضرورية لقيام مبادئ العقلانية الأخلاقية فى المنظومة الفكرية لدى الخشت؛ فهى:

١ - توافر بيئة تنافسية عادلة خاضعة لمنظومة قانونية عادلة وبخاصة عندما تساهم هذة البيئة فى إيجاد الشخص الصالح - على حد تعبير الخشت نفسه - والأمانة، والشعور بالواجب، والشرف... والعدل، والشجاعة، وتقدير الآخرين، ويعتمد هذا الشرط على توافر قاعدة المساواة، وسيادة مبدأ الكل حسب عمله، ووجود كمؤسسات - تحمى الأفراد، وسيادة الشفافية[١٦].

ومن ثم، يتضح كيف لا يكفى توافر الشروط الذاتية لوجود مبادئ العقلانية الأخلاقية، ولكن يجب أن تتضافر هذه الشروط مع الآخرى الواقعية. وفى هذه الحالة، لا يمكن أن تصير المبادئ عقلية خالصة، ولا واقعية خالصة ولكنها تبقى مبادئ خاصة بفكر نقدى - يجمع فى بنيته بين عناصر متناقضة، وهى العناصر الضرورية لمواجهة تحديات المستقبل.

٢ - توافر القانون العادل:

القانون العادل هو القانون الوضعى، وهو ضمانة دنيوية - تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، سواء من الأجهزة المختصة أو من الرقابة الاجتماعية[١٧].

وهكذا، يقدم الخشت تصورًا خاصًّا بالدولة، وهو إقامة دولة المؤسسات، والتى تكون الحكومة فيها حكومة تكنوقراطية، وفى الوقت نفسه، يدعو الخشت إلى تفعيل دور الرقابة الاجتماعية. وهنا، يكون للشعوب دورًا إيجابيًّا فى مراقبة أداء الحكومات، مما يكفل تحقيق التعاون بين الحاكم والرعية، بين المدير والموظف، وهى علاقة المشاركة فى اتخاذ القرار ورقابة تنفيذه، ومن ثم تكون هذه الشروط بيئة صالحة لحياة المبادئ الخاصة بالعقلانية الأخلاقية.

٣ ـ المعطيات الواقعية: factual data

المعطى الواقعى هو اعتقاد الخشت بحقيقة وجود كثرة من الأشياء المتناقضة التى تشكل العالم والوجود، أن هذه الأشياء ـ تفرض نفسها على الشخص دون أن يستطيع التحرر منها ولكن يستطيع أن يعالجها وينظمها. وفى خضم هذه الأشياء، يجب علينا معرفة الوقائع الأخلاقية وغير الأخلاقية. والمعرفة، هنا، ليست اعتقادً خالصًا ـ يستند على تبريرات ميتافيزيقية، ولكنها تقريرات ـ تعتمد على تقديم الأدلة الواقعية. وعلى سبيل الذكر، يجب أن نعلم لا أخلاقية كل من: تجارة المخدرات، وتجارة الأغذية الفاسدة، والفساد الاقتصادى والإدارى(١٨).

وأما مرحلة الوفاء بالمعايير الشكلية لدى الخشت فهى تنقسم إلى اتجاهين متناقضين ومتكاملين معًا، وهما: اتجاه الرفض، واتجاه القبول، علمًا بأن معايير القبول هى أساس اتجاه الرفض. فمن ناحية، يجب تجنب كل من: تكرار إعلان حقوق الإنسان، وأى بيانات أخلاقية رنانة، وكل مواعظ دينية حماسية، وحالات الغموض والالتباس المعرفى.

ومن ناحية أخرى، يجب الوفاء بالمعايير الشكلية التالية:

ـ ارتباط الشخص بالواقع؛ أى رؤية العالم بشكل واقعى وليس فقط كما يجب أن يكون؛ أى الانطلاق من الموجود إلى المطلوب.

ـ تعمق الشخص إلى مستويات أخلاقية أعمق، هى مستويات القيم الثابتة والكلية.

ـ تكوين مفهوم إجمالى؛ أى يجب أن يتجنب الشخص أى جدل تقنى، وأية رطانة أكاديمية، والتعبير عنها بلغة بسيطة وواضحة ومحددة.

ـ القدرة على تأمين الإجماع الأخلاقى تأمينًا كيفيًا وليس كميًا[19].

وأما الخطوة المنهجية الثالثة عند الخشت فهى مرحلة الوفاء بمعايير جوهر الشكلية. حيث يحدد المفكر العربى المعاصر هذه المرحلة فى أربعة معايير[20]، وهى:

أ ـ معيار الاستحقاق الذى يصنع الحق.

ب ـ معيار الإنسانية الذى يؤكد كرامة الإنسان بوصفه غاية وليس أداة أو وسيلة.

ج ـ معيار العقل المفكر الواعى.

د ـ معيار الضمير الأخلاقى.

حيث يتبين كيف أن معيارى جوهر الشكلية: أ، ب، هما معياران للشروط الواقعية والمجتمعية، بينما يظل كلا المعيارين: ج، د شروطًا ذاتية، ومعايير موضوعية فى الوقت نفسه.

وأخيرًا، يحدد الخشت الأسس الأخلاقية للمعايير الشكلية فى مجموعة من القيم الأخلاقية الثابتة الكلية، حيث تنقسم هذه الأسس إلى نوعين، وهما:

أسس رئيسة للمعايير الشكلية، وأسس توجيهية (تحمل الخصائص الرئيسة نفسها) للمعايير الشكلية.

أما الأسس الرئيسة للمعايير الشكلية فى العقلانية الأخلاقية لدى الخشت، فهى: أ ـ يجب أن يعامل كل إنسان على نحو إنسانى. يتضمن هذا الأساس المنهجى كل مبدأ يدور فى نفس الفلك، وهو المبدأ الأساسى لأخلاق التقدم الذى يعبر الخشت عنه بمبدأ «الإرادة المتسقة مع نفسها، الأمر الذى يفسر تأثره بفلسفة كانط الذى قال ـ كما يذكر الخشت ـ: «اعمل كما لو كنت مشروع القانون»[21].

ب ـ ما تتمناه من الآخرين افعله لهم: تتحدد قيمة هذا الأساس فى مدى تضمنها على مجموعة من القضايا الفلسفية الجوهرية التى تمثل محورًا جديدًا- يقدمه الخشت، وهو محور فلسفى يجسد استراتيجية فكرية تقدمية من شأنها معالجة العديد من المشكلات الفلسفية والخلقية.

فمن جانب، يحدد الخشت الأخلاقية بوصفها أساسًا لعلاقة الأنا مع الآخر، وهى علاقة ارتباطية وجودية أكثر من كونها تصورية. وفى هذه الحالة تمثل القيم الأخلاقية مضمون تمنى الذات لأن الذات لا يمكن أن تتمنى شرًا من الآخر. إذن، يتجاوز الخشت بهذا الأساس المبدأ البرجماتى والمبدأ المنطقى التصورى الذى يطوق بالأنا والآخر فى ظل الفلسفة التقليدية. ومن جهة أخرى، يحدد الخشت ماهية الوجود الإنسانى فى مقولة «المشاركة والتعايش»، وهى المشاركة التى لا يحكمها الجوانب النظرية فقط ولكن يحددها أيضًا الفعل، ولعل هذا هو سر اهتمام المفكر بفلسفة الفعل والعمل كأساس للبناء والتجديد. ومن جهة ثالثة، يؤكد الخشت فى أساسه المنهجى على أهمية التوافق القيمى بين الموجودات الإنسانية، الأمر الذى يفسر، اتجاهه نحو الإجماع الأخلاقى، وهو ما يبرر صيغة الأمر فى الأساس السابق بقوله: «أفعله لهم»، وإن كانت صيغة الأمر هذه تعنى التمنى الذى يؤكد ـ كما سبق قوله ـ الوجودية الفردية من جانب، إلا أن الخشت قد جعل الوجودية الجماعية الكلية أسمى من وجود الفرد، وهو ما يفسر أيضًا حقيقة الاختلاف بين المفكر العربى واتجاه الوجودية بصفة عامة، من جانب آخر.

ومن ناحية، الأسس التوجيهية فى منهج العقلانية الأخلاقية عند الخشت، التى يحددها فى خمسة توجيهات، وهى:

أ ـ الالتزام بإتقان العمل.

ب ـ الالتزام بالتسامح والتضامن الثقافى وحياة الصدق.

ج ـ الالتزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة للجميع.

د ـ الالتزام بثقافة المساواة فى الحقوق والشراكة بين الرجال والنساء.

هـ ـ الالتزام بإيجاد نظام اقتصادى عادل قائم على النزاهة والأمانة[٢٢].

تجسد هذه الأسس التوجيهية فى فكر الخشت ما يلى:

١ ـ يقدم الخشت فكرًا عمليًا، وهو ما يقدم الدليل على حاله الذهنية بوصفها حالة معرفية أكثر من كونها حالة اعتقادية ـ تحتمل الصدق أو الكذب.

٢ ـ يشيد الخشت صورة فنية جمالية خاصة ببنية الشخص، وهى بنية أخلاقية أكثر من كونها وظيفية فقط. فالأخيرة ـ تمنح القيمة للشخص بقدر أدائه، فى حين تثبت أخلاقيته فى فعالية عوامله المكونة، وهى: العقل والإرادة والضمير، فالعقل ـ يعرف وينظم والإرادة ـ تفعل، والضمير ـ يتقن ويتسامح.

٣ ـ ومن ثم، يعد النظام بوصفه تنظيمًا تركيبيًا مقولة أساسية فى المنهج عند الخشت، حيث يعكس هذا النظام أهمية وجود استراتيجية فكرية أيضًا تحيا الواقع الحى وتأمل فى غدٍ مشرق.

وهكذا، ينقسم منهج العقلانية الأخلاقية فى فكر الخشت إلى أربع خطوات أساسية، وهى:

أولًا ـ تحديد الشروط الضرورية للمنهج، وما يتطلبه من وضوح المعنى وتحديده عن طريق تحديد المفاهيم المختلفة فى الاستعمال.

ثانيًا ـ الوفاء بالمعايير الشكلية، وهو ما يتضمن النواهى التى يجب على الشخص تجنبها، والواجبات التى يجب العمل من أجلها، والمسؤليات التى ينبغى الوعى بها.

ثالثًا ـ الوفاء بمعايير جوهر الشكلية، وهى عبارة عن مجموعة المعايير التى يمكن أن تحدد مضمون المعايير الشكلية.

رابعًا ـ أسس المعايير، سواء أكانت أسسًا رئيسة تتحدد فى القاعدة الذهبية الجديدة، أم فى الأسس التوجيهية، وفى كل الأحوال تمتد هذه الأسس فى داخل كل المعايير: الشكليه والمعنوية.

وأخيرًا، تختلف هذه القاعدة الخشتية عن القاعدة الذهبية فى الفكر الغربى والتى تقرر: «عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك»، وهو اختلاف فى جوهرية الذات بوصفها نقطة المبادأة ومعيار المعاملة، فى حين، يكون الآخر ـ لدى الخشت ـ محورًا أساسيًا لهذه المعاملة، وكأن الذات ـ تبنى قيمها بناءً على التوافق مع قيم الآخرين. ومن ناحية أخرى، يتحدد ميدان القاعدة الذهبية فى نطاق العمل ومن ثم قيم العمل التى تسيطر عليها قيم المنفعة أو التبادل المادى فى مقابل الوسط الأخلاقى عند الخشت، وهو ما نعبر عنه بالقاعدة الذهبية الجديدة.

رابعًا ـ التوجه المنطقى فى فكر الخشت

قد يتبادر إلى العقل عدة تساؤلات، هنا، ومنها:

١ ـ هل يوجد توجه منطقى لدى الخشت؟

٢ ـ ما علاقة التوجه المنطقى لديه بمنهج العقلانية الأخلاقية؟

فى الحقيقة، تعد العقلانية الأخلاقية منهجًا لدى الخشت، يتعامل هذا المنهج مع المبادئ الأخلاقية؛ أى أنها تدرس الأنماط العقلية فى الفكر الأخلاقى؛ وفى هذه الحالة تلعب المبادئ الشكلية دورًا جوهريًا فى اتجاه الأخلاق وتقدمها، بطريقة أفضل من النظريات الفلسفية والأخلاقية التقليدية، ولعل هذا ما يفسر طبيعة الموقف النقدى لدى الخشت من النظريات الأخلاقية المختلفة عبر تاريخ الفكر الفلسفى، وهو ما يتضح من مناقشته لها من خلال الفصول الثلاث الأولى من مؤلفه: «أخلاق التقدم» عام ٢٠١٧.

ومن ثم، فالعقلانية الأخلاقية لدى الخشت إنما تقوم على المنطق الشكلى، مما يفسر قبول المبادئ الأخلاقية مثلما تتمتع بالمبادئ المنطقية.

وبالتالى، تكون الغاية هنا هى التفسير والدفاع عن الأدوات الشكلية الخاصة بالعقلانية الأخلاقية؛ فالغاية من العقلانية الأخلاقية هى مساعدتنا كى نفكر أفضل بخصوص أخلاقية المجالات الإنسانية، بوصفها دراسة للمبادئ الأخلاقية الشكلية، وبناء عليه فإنها تصوغ هذه المبادئ بوضوح، بدون تعقيد، وأيضاً تنظيمها فى نسق آمن، كما أنها تساعدنا فى التفكير أكثر عقلانية أخلاقية، وهو ما يرجع إليه فعالية المنطق الشكلى فى منهج الخشت.

وأما الأدلة الواقعية على هذا التوجه المنطقى، كما تظهر فى نصوص الخشت:

«الكائن البشرى الذى هو عقلانى لديه الإمكانية لاتخاذ قرارات بحرية والتصرف بالانسجام مع منطقه، ومن ثم، فالالتزام هو مطلب منطقى ملزم ـ يهدف للحرية» [٢٣].

«وإذا كانت الفلسفات القديمة استغرقت فى بيان كيفية التمييز بين الخير والشر،

فهذه مشكلة شكلية أكثر من اللازم، فالخير واضح بذاته والشر واضح بذاته ويمكن معرفتها بالعقل المنطقى»[٢٤].

«المواطنة لا معنى لها بدون فكر سياسى يعى منطق الأولويات فى السير قدماً نحو الجمهورية الديمقراطية. وهذا المنطق يقتضى التحول نحو الشرعية الديمقراطية»[٢٥].

«إن مفهوم المواطنة العالمية، بدون دولة عالمية فى الواقع، مفهوم مصنوع من القش، مثله مثل النزعة العالمية. ويبدو هذا اعتراضًا منطقيًّا لأن النزعة العالمية بلا معنى بدون سياق الدولة العالمية»[٢٦].

«فلسفة الدين هى التفسير العقلانى لتكوين بنية الدين عبر الفحص الحر للأديان... بغرض الوصول لتفسير كلى للدين يكشف عن متابعة فى العقل والنفس والطبيعة، وأسسه التى يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى، والمنطق الذى يحكم نشأته وتطوره» ثم يستطرد قائلاً: «وتنتج فلسفة الدين العقلانى النقدى فى دراسة الدين، أو هكذا، ينبغى أن تكون»[٢٧]. وبالتالى، فالمقصود بالمنهج العقلانى النقدى هو منهج العقلانية الأخلاقية حيث يقول الخشت: «فالدين الحق فى جوهره عمل بالقانون الأخلاقى»[٢٨].

وفى مظلة التوجه المنطقى عند الخشت، يتحدد اتجاهه نحو كشف المغالطات الإنسانية، حيث يقول فى مؤلفه: «المجتمع المدنى والدولة» عام ٢٠٠٧: «إن أحوال الناس وطريقة حياتهم وأخلاقهم وأسلوبهم يترتب عليه منطقيًا أسلوب الحكم الذى يتلاءم معهم، فالمجتمع الصالح يضع نظام حكم صالحًا، والعكس صحيح»[٢٩].

من جانب آخر، يتضح التوجه المنطقى فى فكر الخشت من خلال مبادأته المنهجية بالمفاهيم، فمثلاً، يعرف الحسد بأنه: «الشعور الحاقد المحمل بالغيرة وتمنى زوال نعمة الآخر وهو ما ينتج عنه سلوك مؤذ أو صراع أو عنف مادى أو معنوى»[٣٠].

وهنا، يقدم الخشت أربعة شروط ضرورية وكافية لتحقيق معنى الحسد، وهى:

ـ إذا توافر الشعور الحاقد.

ـ إذا كان هذا الشعور محملاً بالغيرة.

ـ إذا كان هذا الشعور محملاً بتمنى زوال نعمة الغير.

ـ إذا نتج عنه سلوك مؤذ أو صراع... إلخ.

إذن، يكون هذا الشعور هو الحسد.

إذن، يجب أن تتخلى عن هذا الشعور.

إذن، كل حسد هو شر، وليس كل شر حسد.

وعلى المنوال المنطقى نفسه، يقدم الخشت مفاهيمه المختلفة مثل:

ـ الشائعات هى: «الأخبار الملفقة أو المفتعلة ضد فرد أو جماعة أو دولة بقصد الترويج لشىء غير حقيقى (الإرجاف)»[٣١].

ـ الشفافية هى: «علانية المعلومات والتصريح بالبيانات، ووضوح طرق صناعة القرار وعلانية الإجراءات والغايات والأهداف»[٣٢].

وفى كل المفاهيم، يتضح حقيقة تطبيق منهج العقلانية الأخلاقية من حيث تحديد المفاهيم بوضوح وبساطة، وتحديد معايير بنية المفاهيم، ومعايير جوهر هذه المعايير الشكلية، وأيضاً أسس هذه المفاهيم.

ففى ميدان الشائعات، يتم تطبيق منهج العقلانية الأخلاقية على هذا الشكل:

م	خطوات المنهج	ميدان الشائعات فى السياسة، والأخلاق، والفن... إلخ
١	**تحديد الشروط الضرورية**	**أولًا ـ تحديد مفهوم الشائعات بوصفها:** ـ توافر حالة توافق الشخص مع اعتقاده بكذب الشائعات. ـ توافر الضمير الذى يلزمنا بتجنب الشائعات. ـ أن يتخيل الشخص ما يترتب على الشائعات من أضرار على الفرد والمجتمع. ـ تقرير حرية الشخص مع تحمله المسؤولية عن خطورة هذه الشائعات.

		ثانيًا ـ توافر الشروط الذاتية: ـ توافر صفات شخصية لدى الشخص، مثل: ـ كن ذكياً فتجنب المساءلة على الشائعات. ـ كن حراً فى أعمالك وأقوالك الإيجابية. ـ لا تخدع غيرك بالشائعات. ـ لا تخلط بين الشائعات والحقائق. **ثالثًا ـ توافر الشروط الواقعية:** ـ تفعيل دور المؤسسات ومراعاة الصدق فى سياستها. ـ تحديد العقوبة الجنائية اللازمة كجزاء على الشائعات. ـ أن يواجه المجتمع المدنى هذه الأكاذيب. **رابعًا ـ المعطيات الواقعية:** ـ يجب أن يعلم الشخص أن الشائعات هى عمل لا أخلاقى.
٢	**مرحلة الوفاء بالمعايير الشكلية**	ـ عدم قبول الشائعات الرنانة. ـ الشائعات تخالف الواقع. ـ الشائعات شر بالإجماع، والصدق خير بالإجماع.
٣	**معايير جوهر الشكلية**	ـ استحقاق الشخص مصدر الشائعات للجزاء الجنائى والاستياء. ـ عدم تناسب الشائعات مع القيم الإنسانية. ـ الشائعات تخالف العقل والضمير.
٤	**أسس المعايير**	١ ـ يجب أن تعامل الآخر بإنسانية. ٢ ـ كما تتمنى الصدق من الآخرين كن صادقاً معهم.

وهكذا، يمكن ـ وفقا لرؤية الخشت الفكرية العميقة ـ تطبيق منهج العقلانية الأخلاقية على كافة الميادين، وعلى كافة المستويات ففى مجال القانون، يقول الخشت: «فإن القانون بحاجة لأساس أخلاقى من أجل نظام عالمى جديد... ولن يحظى القانون بالوجود الدائم دون وجود الأخلاق (منهج أخلاقى)»[٣٣].

وفى مجال الأخلاق نفسه، يقول الخشت:

«هل تحب ألا يتقن الناس أعمالهم؟ لا

هل تحب أن يخدعك الناس؟ لا

هل تحب أن يسرق الناس؟ لا

هل تحب أن تخونك امرأتك؟ لا

إذن، لا تفعل أنت هذا[٣٤]

وأما فى مجال الدين، يقول الخشت: «الأخلاقيات هى جوهر الدين، فالدين اعتقاد وقول وعمل... بوصفه مجموعة من الواجبات الأخلاقية التى يتم الالتزام بها بناء على أمر إلهى»[٣٥].

وفى مجال السياسة العالمية يقرر الخشت ـ كما سبق ذكره ـ أن «النزعة العالمية بلا معنى بدون سياق الدولة العالمية»[٣٦]، والتى يمكن صياغتها منطقياً بهذا الشكل:

ـ تكون النزعة العالمية ذات معنى فى سياق دولة عالمية.

ـ تكون النزعة العالمية بلا معنى فى عدم سياق دولة عالمية.

إذن ١ ـ تكون الدولة العالمية ضرورية لوجود نزعة عالمية.

إذن ٢ ـ لا تكون النزعة العالمية ضرورية لوجود دولة عالمية.

إذن ٣ ـ تكون الدولة العالمية خيرًا سياسيًّا.

إذن ٤ ـ يعد خير النزعة العالمية ناقصًا بدون دولة عالمية.

إذن ٥ ـ يجب أن تتقدم المواطنة المحلية إلى مواطنة عالمية.

إذن ٦ ـ تتحقق سعادة البشر.

ومن ثم، يمكن امتداد منهج العقلانية الأخلاقية إلى ميادين أخرى مثل عالم الفن، وعالم الاقتصاد، وعالم التجارة... إلخ.

الأمر الذى يعلن عن أهمية تفعيل المشروع الخشتى بوصفه مشروعًا تربويًا وعلميًا ـ يرتقى بمستوى المواطن المصرى والعربى إلى درجة العالمية فى سياق أخلاقى.

وفى هذه الحالة، يجب على المسؤولين فى الحكومة المصرية الانتباه لأهمية هذا المشروع وتطبيقه فى مجال التعليم أولاً سواء فى مجالات التعليم قبل الجامعى أو الجامعى.

وهكذا، يمكن أن يتحول فكر الخشت البنائى التقدمى إلى نوع من الفلسفة، وبخاصة أننا حددنا منهجه الفلسفى فى العقلانية الأخلاقية الجديدة، ومن ثم، يتحدد دور الباحثين إذن فى الاتجاه نحو تحديد الأفكار الرئيسة فى فكر الخشت بناءً على منهجه حتى يكتمل نسقه الفلسفى.

الهوامش

(١) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية، تقديم عمرو شريف، نيو بوك للنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة، ٢٠١٧، ص ١٥٧.

(٢) نفس المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(٣) راجع الخشت: فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط ١، القاهرة، ٢٠١٤، ص ١١٥.

(٤) محمد الفاضل ابن عاشور: مذهب المحافظين، مقالة ضمن معجم العلوم الإجتماعية، تقديم ومراجعة ابراهيم مدكور، بقلم مجموعة من الاساتذة المصريين والعرب المتخصصين، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص ٥٢٨.

(٥) محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص ١١٦.

(٦) ______________: أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية، مرجع سبق ذكره، ص٢٧

(7) Simon Blackburn (ed.)(2008): the oxford dictionary of philosophy, oxford: oxford university press, p 307.

(٨) محمد عثمان الخشت: أخلاق التقدم، نفس المرجع السابق، ص ٣٠.

(٩) نفس المرجع السابق، ص ١٢٥.

(١٠) نفس المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٣.

(١١) نفس المرجع السابق، ص ١٢٥.

(١٢) نفس المرجع السابق، ص ٩٧.

(١٣) نفس المرجع السابق، ص ١٢٤.
(١٤) راجع: أحمد أبو زيد: ثقافة الجماهير: معجم العلوم الاجتماعية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.
(١٥) محمد عثمان الخشت: أخلاقية التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية، مرجع سبق ذكره، ص١٢٦ ـ ١٢٧.
(١٦) نفس المرجع السابق، ص ١٦٧.
(١٧) نفس المرجع السابق، ص ١٢٣.
(١٨) نفس المرجع السابق، ص ١٢٥.
(١٩) نفس المرجع السابق، ص ١٧٦ ـ ١٨٤.
(٢٠) نفس المرجع السابق، ص ١٥٨ ـ ١٦٠.
(٢١) نفس المرجع السابق، ص ١٦١ ـ ١٦٣.
(٢٢) نفس المرجع السابق، ص ١٧٠.
(٢٣) نفس المرجع السابق، ص ١٦٤.
(٢٤) نفس المرجع السابق، ص ٩٨.
(٢٥) نفس المرجع السابق، ص ١١٤.
(٢٦) محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص١١٥ ـ ١١٦.
(٢٧) نفس المرجع السابق، ص ١٢٢.
(٢٨) محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ٢٠٠١، ص ٣٥.
(٢٩) ________________: أخلاقية التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية، مرجع سبق ذكره، ص٩٧.
(٣٠) ________________: المجتمع المدنى والدولة، ص ١١٨ ـ ١١٩.
(٣١) ________________: أخلاقية التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية، مرجع سبق ذكره، ص٢٠٥.
(٣٢) نفس المرجع السابق، ص ١٩٣.
(٣٣) نفس المرجع السابق، ص ١٨٦.
(٣٤) نفس المرجع السابق، ص ١٥٢.
(٣٥) نفس المرجع السابق، ص ٩٦.
(٣٦) محمد عثمان الخشت: فلسفة المواطنة وأسس بناء الدولة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٢.

من فلسفة الدين إلى فلسفة الأخلاق
قراءة فى فكر محمد الخشت

رياض عزات شريم(*)

مقدمة

يمتاز فكر الدكتور محمد عثمان الخشت بمستوى عال من الشمول والغزارة، وهو مستوى يمتد من البحث المتخصص فى فلسفة الدين إلى البحث المتجدد فى فلسفة الأخلاق، مرورًا بالبحث فى قضايا العقل والميتافيزيقا والفرق الباطنية فى التاريخ الإسلامى وأصول البحث العلمى ونقد الفلسفة الإسلامية المعاصرة وغيرها.

ورغم أن الدكتور الخشت عُرف أكثر باشتغالاته المبكرة فى دراسات فلسفة الدين، إلا أن مساهماته فى حقول الدراسات الفلسفية الأخرى لا تقل أهمية، خاصة فى اشتغالاته الأخيرة فى دراسات فلسفة الأخلاق، التى ظهرت فى كتابه الجديد «أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية» المطبوع سنة ٢٠١٦.

النقلة النوعية فى دراسات الدكتور الخشت من البحث فى فلسفة الدين إلى البحث فى فلسفة الأخلاق هى موضوع هذه القراءة، والتى ستعتمد فى الأساس على كتابين اثنين للدكتور الخشت، هما: مدخل إلى فلسفة الدين، وأخلاق التقدم.

فلسفة الدين: المدخل

يشكّل كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين» سفرًا مهمًّا فى حقل الدراسات الفلسفية العربية المعاصرة المتخصصة فى هذا الحقل، وهو أول كتاب مكتمل فى فلسفة الدين تاريخيا فى الفكر العربى المعاصر. ثم توالت بعده الكتب فى هذا الحقل. وتظهر أهميته لدى استعراض مقدمته وفصوله التسعة التى تتناول قضايا تعريفات الدين وفلسفة الدين، والألوهية والوحى والنبوة والمعجزات والعبادات، بالإضافة إلى مشكلة الشر والحياة الآخرة وتطور الأديان، وهى قضايا لا تخفى أهمية البحث

(*) أستاذ الفلسفة، جامعة بيرزيت، فلسطين.

فيها بمنهجية فلسفة الدين المختلفة عن بقية المنهجيات التى تتناولها فى العادة، سواء كانت تلك المنهجيات دينية أو سوسيولوجية أو تاريخية مقارنة، خاصة فى المجتمعات العربية والإسلامية.

أول ما يلفت النظر فى مقدمة مدخل فلسفة الدين للدكتور الخشت منهجيته العلمية الصارمة التى ظهرت فى تفريقه المقارن والدقيق ما بين فلسفة الدين من جهة، وبقية العلوم والمنهجيات التى تبحث فى قضايا الدين من جهة أخرى، كعلم النفس الدينى، وعلم اجتماع الدين، وعلم تاريخ الأديان أو مقارنة الأديان، بالإضافة إلى تحليل طبيعة العلاقة ما بين فلسفة الدين وعلم الكلام (اللاهوت).

التفريق الدقيق بين فلسفة الدين من ناحية، وعلم الكلام أو اللاهوت من ناحية يبدو فى غاية الأهمية بهدف منع الالتباس الذى قد يظهر للبعض نتيجة تطابق موضوعات البحث فى الحالتين، ذلك أن منهجية البحث المختلفة تمامًا هى أساس التفريق، خاصة من ناحية انطلاق علم الكلام أو اللاهوت «من نقطة بدء يقينية تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة، ويتخذ من فهمه للنص الدينى معيارًا للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلى الذى يبدأ من مقدمات ظنية وليست يقينية بالتجربة أو العقل»[١]، على خلاف فلسفة الدين التى تنطلق «من نقطة بدء موضوعية وعقلانية خالصة، وتنتهج الأسلوب البرهانى وتتجنب المنهج الجدلى أو الانفعالى»[٢].

منهجية الدكتور الخشت فى «مدخل إلى فلسفة الدين» تبدو أقرب للفلسفة المثالية الهيجلية[٣] أحيانًا، وللفلسفة الإسلامية أحيانًا أخرى[٤]، وهى منهجية أدت بالدكتور الخشت إلى أبعاد مساهمات ماركس وإنجلز فى حقل فلسفة الدين بشكل كامل، ووصف المساهمات الماركسية المتأخرة ب «العدائية» للدين، كما ظهر فى وصفه لكتاب (زوال الآلهة) لكالفرتون الذى يتحدث فيه عن الدين كأداة للرأسمالية[٥]، وهى ذات المنهجية التى جعلت الدكتور الخشت يتكئ على الرواية الدينية والنصوص المقدسة فى نقده لهيوم، ينطلق منها الدكتور الخشت، حيث «لا شك أن تحليل هيوم لا يصلح لتفسير جميع العقائد ككل، وتقف صلاحيته عند تفسير عقائد المشبهة، لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التنزيه التى تثبت الأسماء الإلهية لكنها

تنفى أية مماثلة ولو من أى نوع من الصفات البشرية، (ليس كمثله شيء)، (سبحانه وتعالى عما يصفون)»[٦].

المنهجية المثالية الدينية ذاتها التى يقترب منها الدكتور الخشت يظهر أثرها فى نظرته للأديان الأخرى المختلفة عن الإسلام، مثل وصفه للديانة اليهودية ب «المحرفة»[٧] فى معرض نقده لرنوفييه، أو تفريقه بين اليهودية الموسوية واليهودية ما بعد موسى فى معرض نقده لكانط، حيث أن حكم كانط، حسب الدكتور الخشت، «حكم يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس على اليهودية الموسوية؛ لأن اليهودية الموسوية بعيدة عن هذا الحكم، ولا سيما إذا وضعنا فى حسباننا الرواية القرآنية التى تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى، وبين الشعب الإسرائيلى»[٨].

منهجية الدكتور الخشت المثالية الدينية تكاد تقترب من تخوم علم الكلام حين يناقش قضية المعجزات على قاعدة تسليمه «الإيمانى» بها[٩]، وهى قضية بعيدة عن حكم التجربة أو العقل الذى ينبغى أن تتأسس عليه فلسفة الدين، رغم أن الدكتور الخشت ينكر على ديكارت تلك النزعة بالتحديد، حين يصف موقف ديكارت من طرق الانتصار على الشيطان بأنه «موقف فى ظاهره فلسفى، وفى حقيقته لاهوتى مسيحى»[١٠]. لكن الخشت قدم فلسفة جديدة للمعجزات تقوم على رفض فكرة خرق قوانين الطبيعة.

نهاية مدخل الدكتور الخشت إلى فلسفة الدين تكاد تبتعد عن فلسفة الدين كما عرّفها الدكتور الخشت، لتقترب من فلسفة الأخلاق اللاهوتية، حيث يظهر ذلك فى تناوله لقضية الإيمان باليوم الآخر فى التصور الإسلامى ودعمها للنزعة الأخلاقية وإقامة العدالة، وحتمية الرجوع إلى الله بعد الموت بإثبات القرآن الكريم[١١]، وإن لم يتوقف عند معطيات التاريخ والواقع التى تشير إلى أن إيمان المؤمنين باليوم الآخر لم يمنعهم من ارتكاب أفظع الجرائم، بل ربما فعل العكس تمامًا، كما هو الحال لدى انتحاريى داعش وأخواتها من الحركات الأصولية الإرهابية التكفيرية إذا ارتبط ذلك الإيمان بالحور العين وأنهار الخمر واللبن والعسل من ناحية، أو كما هو الحال لدى أتباع كثير من الطرق الصوفية المؤمنين باستحالة تحقق العدالة إلا فى اليوم الآخر وأن ذلك اليوم هو يوم المؤمنين، باعتبار الدنيا يوم الكافرين «جنة الكافر» وتأثير تلك

المعتقدات السلبية والقاتلة لروح العمل والفاعلية الاجتماعية فى نفوس أتباعها من ناحية أخرى.

فلسفة الأخلاق

موضوع النقلة النوعية فى فكر الدكتور الخشت من فلسفة الدين إلى فلسفة الأخلاق هو موضوع هذه القراءة الرئيس، وهى النقلة التى ظهرت إرهاصاتها فى نهاية كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين»، وتجلّت بشكل واضح فى كتاب «أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية».

كتاب «أخلاق التقدم» يقدّم رؤية جديدة فى فلسفة الأخلاق هى الرؤية التطبيقية المسكونة بهاجس الإحساس بمرارة الواقع وضرورة التغيير وآلياته، فى خطوة إجرائية تعمل على المساهمة فى إعادة الاعتبار لدور الفلسفة فى الحياة، بعيدًا عن نخبوية الأبراج العاجية وتقعّرات اللغة، وهى الرؤية التى تظهر لدى استعراض مباحث الكتاب الرئيسة فى تناولها لقضايا الأخلاق التطبيقية والواجب وأخلاق التقدم وأخلاق التخلف وغيرها.

اختلاف رؤية الدكتور الخشت تظهر فى صفحات الكتاب الأولى حين يناقش مسألة التفريق بين المعرفة والأخلاق بين روسو وكانط، فيشير إلى أن «المجتمعات المتقدمة مع أنها لا تتمتع بالكمال الأخلاقى، بل أحيانًا ترتكب فواحش أخلاقية مثل الاستعمار، فإنها ما تقدمت إلا بفضل التزامها النسبى ببعض المبادئ الأخلاقية، مثل الشفافية، والمساواة، والعدالة، وإتقان العمل، والبيئة التنافسية العادلة، والمشاركة والتعاون،...الخ»[١٢]، وهى رؤية متجددة تعيد إحياء قاعدة «العدل أساس الملك» الخلدونية المعروفة، كما هى رؤية مختلفة عن الرؤى السائدة التى ترى الغرب المتقدم كتلة واحدة، وتعمل على تأسيس موقفها منه، سلبًا أو إيجابًا بناء على تلك الرؤى.

عقلانية الفلسفة الأخلاقية

عقلانية الفلسفة الأخلاقية التى ينطلق منها الدكتور الخشت تظهر بشكل واضح

فى ثنايا الكتاب، وهى عقلانية «إسلامية» إن صح التعبير، تجمع بين عقلانية علم الكلام الاعتزالية وعقلانية ابن رشد الفلسفية، وتظهر تلك العقلانية فى سياق تناول الدكتور الخشت لوجهات النظر المختلفة حول علاقة الدين بالأخلاق، والتمييز بين علم الأخلاق والأخلاقيات، فرغم أن العمل فى الدين هو «مجموعة من الواجبات الأخلاقية التى يتم الالتزام بها بناء على أمر إلهى، لكن هذا الأمر الإلهى نفسه يحكم على الأشياء تبعًا لخصائصها الموضوعية، فصفات الخير والشر صفات موضوعية فى الفعل أو الشىء، ولا يمكن أن يأمر الله بأفعال قبيحة فى نفسها، أو ينهى عن أفعال خيرة فى ذاتها»[١٣]، وهذه الرؤية العقلانية لمنظومة الأخلاق فى الإسلام تشكل تجديدًا مهما فى فلسفة الدكتور الخشت، خاصة فى ظل سيادة المعتقدات الجبرية اللاعقلانية، سواء كانت أشعرية شافعية أو سلفية حنبلية فى المجتمعات الإسلامية.

عقلانية الفلسفة الأخلاقية لدى الدكتور الخشت لا تقف عند حدود إحياء التراث الاعتزالى والرشدى، بل تمضى لتتقاطع مع كانط، خاصة فى رفض كانط ردّ الإلزام الأخلاقى إلى القانون أو المجتمع أو الدين أو غيرها من السلطات الخارجية، أو إلى الرغبة الحسية أو الشهوة أو اللذة أو المنافع المترتبة على الفعل، أو إلى الوجدان، وحسب الدكتور الخشت «ربما لا تصلح الأخلاق الكانطية لصغار النفوس، لكنها تصلح لمن يريد أن يسير فى طريق الكمال»[١٤].

من العقلانية إلى النقدية

على خطى كانط يمضى الدكتور الخشت فى فلسفته الأخلاقية، من العقلانية إلى النقدية التى ميّزت الفيلسوف الألمانى بوصفه رائدها وعلمها الأول، حيث يفرد الدكتور الخشت مساحة كبيرة فى الفصل الرابع من كتابه لنقد فلسفات الأخلاق التقليدية، وهو نقد متين وعلى درجة عالية من الوضوح.

أساس النقد فى كتاب الدكتور الخشت يتأسس على أن فلسفات الأخلاق القديمة لا تصلح كأساس نظرى لأخلاقيات التقدم، وهى نقد قدمه الدكتور الخشت من وجوه عديدة، أهمها[١٥]:

ـ أن فلسفات الأخلاق بشكل عام لم تقدم توضيحًا للوسائل والآليات العملية التى يمكن أن توصل لتحقيق الخير، والتى تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيًا، باستثناء بعض المحاولات فى الأخلاق المهنية وأخلاق الأعمال التجارية.

ـ عدم توضيح فلسفات الأخلاق للشروط القبلية لأخلاق التقدم، أى الشروط التى لا بد من توافرها والتى بدونها لا يمكن ممارسة أخلاقيات التقدم.

ـ عدم تقديم فلسفات الأخلاق التقليدية للضمانات الدنيوية التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أى أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء فى هذه الحياة.

ـ استغراق الفلسفات القديمة فى بيان كيفية التمييز بين الخير والشر، وهذه مشكلة شكلية أكثر من اللازم.

ـ تأثّر فلسفات الأخلاق القديمة بالظروف التاريخية التى نشأت فيها، خاصة الفلسفات اليونانية منها.

المنهجية النقدية التى يقرأ بها الدكتور الخشت فلسفات الأخلاق القديمة تشكّل إضافة مهمة فى كتابه، وهى ليست منهجية مثالية بالكامل، بل تتأثر، بطريقة أو بأخرى، بمنهجية التحليل النقدى، مثلما يتبدّى فى الوجه الأخير فى نقد الدكتور الخشت للفلسفات اليونانية، حيث يُبرز أثر الشروط المادية والطبقية فى تلك الفلسفات بشكل واضح.

منهجية الدكتور الخشت النقدية تتواصل عبر فصول الكتاب، ولا تقتصر على نقد فلسفات الأخلاق القديمة، فهو يقدّم نقدًا لا يقل أهمية لفلسفات الأخلاق الحديثة، مثل نقده لنظرية رولز فى العدالة[١٦]، حيث يشير الدكتور الخشت إلى أنها كانت بعيدة عن الواقع وتسبح الفضاء نتيجة إغفالها للالتزامات والولاءات المرتبطة بالتصورات الخاصة للخير، بالإضافة إلى أنها تنطوى على العديد من الإشكاليات فيما يتعلق بالولاء واستبعاد مفهوم الخير، ذلك أن التحدى الحقيقى، حسب الدكتور الخشت، هو كيف يمكن الوصول إلى مفهوم للخير تتفق الأغلبية على الحد الأدنى منه فى إطار العقد الاجتماعى.

من الحقوق إلى المسؤوليات

الإضافة النقدية الأخرى المهمة التى يقدمها الدكتور الخشت فى كتابه متعلقة بالنقاش الحديث حول حقوق الإنسان[١٧]، وهى إضافة مرتكزة على أن ذلك النقاش أغفل شيئًا مهمًا هو أن كل الحقوق تتضمن المسؤوليات، لكن ليست كل المسؤوليات تنبع من الحقوق بالضرورة.

نقد الدكتور الخشت السابق يستدعى إشارة مهمة يقدمها[١٨]، وهى ضرورة التمييز من حيث المبدأ بين مستويات القانون والأخلاق، خاصة فى مجال الحقوق الإنسانية، فرغم وجود تداخل بين القانون والأخلاق فى معظم الأحيان، إلا أنه لا يمكن التوحيد بينهما كلية وكأنهما شىء واحد، لأن هناك أفعالًا لا يحرمها القانون، ومع ذلك فهى محرمة أخلاقيًا. فالغش من الأمور اللاأخلاقية وغير القانونية أيضًا، ولكن هناك أشياء بمعزل عن سلطة القانون مع أنها غير أخلاقية، ومن ثم يجب أن يراعيها القاضى، فمحاولة شركة ما إفساد الحملة التسويقية لشركة أخرى دون خرق القانون قد يعد غير مخالف للقانون مع أنه ضد الأخلاق، فليست كل مناورة تنافسية قانونية يمكن اعتبارها عملًا لا يتعارض مع الأخلاق.

الكيفية والآليات

ربما يكون الفصل السادس من كتاب الدكتور الخشت الفصل الأكثر أهمية، خاصة من ناحية بحثه فى كيفية تحديد أخلاق التقدم، وتأكيده على الحد الأدنى اللازم من تلك الأخلاق، الذى يعنى «إجماعًا أساسيًّا حول قيم ملزمة ومعيار ثابت ومواقف شخصية أساسية لا يمكن لأى جماعة تهديدها عاجلًا أو آجلًا عبر الفوضوية أو دكتاتورية جديدة»[١٩].

من السؤال المنهجى حول المعيار الذى يمكن وفقًا له تحديد أخلاق التقدم ينطلق الدكتور الخشت فى بحثه، بالاستفادة من محاولة كونج للوصول إلى أخلاق عالمية، ومن أجل الوصول إلى للشكل الملموس لأخلاق التقدم يشير الدكتور الخشت إلى وجوب تفادى ثلاث نهايات مميتة؛ هى[٢٠].

ـ تكرار إعلان حقوق الإنسان.

ـ البيانات الأخلاقية الرنانة.

ـ المواعظ الدينية الحماسية.

لكن الأهم يأتى بعد ذلك، حين يحدد الدكتور الخشت المعايير الشكلية لتشكيل أخلاق تقدمية ملموسة وصياغتها[٢١]، وهذه المعايير هى:

ـ ارتباط الباحث/ الفيلسوف بالواقع: يجب أن يرى العالم بشكل واقعى وكما هو، وليس فقط كما يجب أن يكون؛ لذا يجب أن تكون نقطة الانطلاق دائمًا «الموجود» مع السير منه إلى المطلوب، يجب إدراك الأهمية الحقيقية للمعايير التى تبدو تقدمية من الوهلة الأولى. من الممكن البدء من خبرات سلبية مؤكدة، ليس من السهل دائمًا تحديد ما هو إنسانى وتقدمى فعلًا.

ـ الولوج إلى مستويات أخلاقية أعمق، مستويات القيم الملزمة والمعايير المتعذر تغييرها والمواقف الداخلية الأساسية، وعدم التوقف عند مستوى القوانين والحقوق المصنفة قانونيًا والأقسام التشريعية، ولا عند المستوى السياسى لاقتراح حلول سياسية ملموسة.

ـ أن يكون الباحث/ الفيلسوف مفهومًا إجمالًا، يجب تجنب الجدل التقنى والرطانة الأكاديمية، بل يجب التعبير عن كل شىء بلغة بسيطة يفهمها قارئ صحيفة عادية.

ـ العمل من أجل إجماع أخلاقى وليس إجماع عددى فقط، لذلك يجب تجنب البيانات المنكرة بداهة لتراث دينى أو أخلاقى معين والذى يعد اعتداء على المشاعر الدينية.

ومن سؤال المعايير الشكلية أو المنهجية يمضى الدكتور الخشت إلى سؤال كيفية تحديد أخلاق التقدم من حيث المضمون[٢٢]، حيث يشدد على أهمية معايير الحد الأدنى التى تجعل اجتماعية العيش ممكنة من جانب، وأولوية الأخلاق على السياسة من جانب ثان، ذلك لأن «العمل السياسى مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالقيم والاختيار والأخلاق، لذلك من الضرورى أن تعى القيادات السياسية ذلك، بالإدراك العقلى أو حتى عن طريق إجبار الجماهير إياها على احترام الأخلاق، وليس هذا مطلبًا مثاليًا،

ففى الولايات المتحدة الأمريكية تم إجبار كلينتون على قول الصدق، وما قامت عليه الدنيا وقعدت إلا لأنه كذب على الشعب، رغم أن كذبه هذا فى قضية شخصية»[٢٣].

جوهر أخلاق التقدم

مساهمة الدكتور الخشت المهمة فى الفصل السادس من كتابه تتواصل حين يبحث فى جوهر أخلاق التقدم، وهو جوهر يدور على مبدأين أساسين[٢٤] هما:

- كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنسانى.
- ما تتمناه من الآخرين افعله لهم.

وهذان المبدآن يجب أن يرتفعان إلى مرتبة المعيار غير القابل للنقض وغير المشروط لجميع نواحى الحياة حسب الدكتور الخشت، وعلى أساسهما يمكن إضافة خمسة توجيهات غير قابلة للنقض، هى[٢٥]:

- الالتزام بإتقان العمل.
- الالتزام بالتسامح والتضامن الثقافى وحياة الصدق.
- الالتزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة للجميع.
- الالتزام بثقافة المساواة فى الحقوق والشراكة بين الرجال والنساء.
- الالتزام بإيجاد نظام اقتصادى عادل قائم على النزاهة والأمانة.

أخلاق التخلف: عود على بدء

لا يكتمل البحث فى أخلاق التقدم إلا بالبحث فى معادلها الموضوعى النقيض، أى أخلاق التخلف، وهذا ما فعله الدكتور الخشت فى الفصل السابع من كتابه، وفيه يسلّط الضوء على ما أسماه بأخلاق «الرعونة» المتفشية فى مجتمعاتنا على كل المستويات، مع التركيز على مسؤولية المدرسين بشكل خاص فى إنتاج هذه الرعونة[٢٦]. ولأن المضى قدمًا فى تطبيق أخلاق التقدم يقتضى معالجة تلك الرعونة، فإن الدكتور الخشت يقترح مجموعة من الخطوات العملية لذلك[٢٧]، من قبيل:

ـ إعمال القانون بقوة وحزم وسرعة حتى يرتدع كل أرعن.

ـ القيام بدراسات تحليلية للمخاطر وأسبابها، واتخاذ التدابير للوقاية منها.

ـ تنفيذ سياسة الثواب والعقاب فى كل مهنة ومؤسسة، وقيام النقابات بدورها فى محاسبة المنتسبين لها.

ـ الحزم فى اعتماد وتطبيق معايير السلامة فى كل مهنة دون تهاون أو رعونة.

بالإضافة إلى ذلك ثمة إضافة فى غاية الأهمية يتناولها الدكتور الخشت متعلقة بالاضطراب الحاصل فى تحديد معنى الفساد لدى الكثيرين، وذلك نتيجة استخدام بعض المفاهيم الدينية بشكل خاطئ، وتحديدًا مفهوم «قطع الرزق»[٢٨]، الذى يقف حائلًا أمام التخلص من العناصر الفاسدة أو عديمة الكفاءة بحجة عدم قطع أرزاق الناس.

الدكتور الخشت يعمل على تحليل ذلك الاضطراب بشكل سلس ومنطقى من أجل المساهمة فى حل الإشكال من الجذور، حيث يشير إلى أن ذلك الموقف يشتمل على أخطاء كثيرة[٢٩]، منها أن القائل بهذا المفهوم يقع فى تناقض عقائدى شديد، إذ دون أن يدرى يعارض بموقفه هذا عقيدة إسلامية أساسية وهى أن الرزق بيد الله، والسؤال هو، إبعاد الشخص الفاسد عن العمل «قطع للرزق» أم أنه سبب لرزق شخص آخر ملتزم وكفاءة؟ ألسنا لو تركنا تلك النوعيات غير الصالحة للعمل فإننا بهذا نضيق فرص العمل على شخصيات صالحة لا تجد عملًا؟ أليس فى هذا تشجيع للكسالى والفاسدين ومعدومى الكفاءة؟

مفهوم عدم قطع الرزق، كما يشير الدكتور الخشت[٣٠]، يعارض عقيدة راسخة فى الإسلام هى عقيدة «إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين»، وأيضًا هو قفز عن فلسفة العقوبة فى التشريع الإسلامى، خاصة فيما يتعلق بالمصالح العامة. وللأسف لا يدرك كثير من الناس مدى التناقض العقائدى الذى يقعون فيه، ولا يدركون مدى الأضرار التى لا تلحق بسلامة ايمانهم فقط، بل تلحق أيضًا بالعمل ومصالح الجمهور عندما يتركون أمثال هؤلاء دون تقويم أو دون نقل أو فصل عندما يفشل التقويم.

وحسب الدكتور الخشت، وهو يكاد يصيب كبد الحقيقة فى تشخيصه[٣١]، فإن تلك «المفاهيم المضطربة وأمثالها التى يُزايد بها وعليها من يرتدون لباس الورع الكاذب هى أحد العوامل فى عدم كفاءة دولاب العمل فى كثير من المؤسسات المصرية،

وهى تعكس اضطرابًا فى منظومة الأفكار والمفاهيم الدينية التى يتم توظيفها بشكل خاطئ، لذلك كان تحديد مفهوم الفساد ضروريًا بسبب التباس المعنى الناتج عن اختلاط الأفكار أو خداع النفس.

اضطراب منظومة الأفكار والمفاهيم الدينية لا يتوقف عند قضية «قطع الرزق»، بل هو اضطراب يمتد للكثير من المفاهيم السائدة وذات الفاعلية الاجتماعية الكبيرة فى المجتمعات العربية والإسلامية، ومن أمثلة ذلك الاضطراب الأخرى مفهوم «الحسد» الذى يعالجه الدكتور الخشت بالطريقة نفسها لتى عالج فيها ما سبقه.

الحسد العام بوصفه ظاهرة نفسية اجتماعية لا تتم معالجته من خلال «الرقية والبخور والتمائم والأحجبة وما شابه»[٣٢] حسب الدكتور الخشت، بل من خلال الحل الفلسفى المعرفى المتعلق بإعادة تكوين الأفكار عن العالم والإنسان، وبالاتكاء على مساهمات برتراند راسل تحديدًا، خاصة فى كتابه «الوصول إلى السعادة»، حيث «التفكير بأسلوب المقارنات هو المسؤول عن جزء كبير من أسباب الحسد»[٣٣]، وحيث يعنى الحسد «تلك الطبيعة البشرية الخسيسة التى تقف وراء الكثير من دوافع إيذاء الآخرين سواء بالفعل أو بالقول»[٣٤] وليس بالعين الخارقة والقدرات السحرية.

خاتمة

رغم أن الدكتور محمد عثمان الخشت يعد واحـدًا من أهم فلاسفة الدين المعاصرين، **بل يعد رائد الاتجاه الفلسفى النقدى فى هذا الحقل عربيًا كما تشير د. كاتا موزر السويسرية**، وهو الاتجاه الذى يتميز بأنه يتناول مختلف الجوانب الدينية بعقلانية، ووفق المعايير الفلسفية، إلا أن أهمية اشتغالات الدكتور الخشت الفلسفية تتعدى حقل فلسفة الدين إلى حقول أخرى لا تقل أهمية، بل ربما تفوقها أهمية، مثلما هو الحال فى حقل فلسفة الأخلاق التطبيقية.

إن الرؤية الفلسفية التطبيقية التى يقدمها الدكتور الخشت لأخلاق التقدم تشكل مشروعًا جديرًا بالكثير من البحث والحوار، ومن ثم التطوير، نظرًا للحاجة الملحة التى تفرضها تحديات الواقع العربى المتجددة من جانب، وقصور الفلاسفة العرب عن المساهمة الفاعلة فى مسيرة التحرر والتنوير فى المجتمعات العربية.

الهوامش

(١) محمد عثمان الخشت: (٢٠٠١)، المدخل إلى فلسفة الدين، القاهرة، دار قباء، ص ٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٣)انظر المرجع السابق، ص ٤٨ و٤٩.

(٤) انظر المرجع السابق، ص ٥٠.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٤.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٠.

(٧) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٨) المرجع السابق، ص ٦٥.

(٩) المرجع السابق، ص ١٢٠.

(١٠) المرجع السابق، ص١٣١.

(١١) المرجع السابق، ص ١٥٢و ١٥٣.

(١٢) محمد عثمان الخشت، (٢٠١٦)، أخلاق التقدم: رؤية فلسفية تطبيقية، القاهرة: نيو بوك، ص ٢٦.

(١٣) المرجع السابق، ص ٩٢.

(١٤) المرجع السابق، ص ٩٥.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(١٦) المرجع السابق، ص ١٣٣ و١٣٥.

(١٧) المرجع السابق، ص ١٤١.

(١٨) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(١٩) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٥٤.

(٢١) المرجع السابق، ص ١٥٦.

(٢٢) المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٧٣.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٧٥.

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٧٦.

(٣١) المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

الخشت كانطيًا
(الخطاب الأخلاقى نموذجًا)

د. غيضان السيد على (*)

إنَّ اهتمام د. محمد الخشت منذ بدايات تكوينه الفكرى بالفلسفة الكانطيّة قد ترك أثره على خطابه الفلسفى، والتأثر هنا لا يعنى التقليد وترديد الآراء والمقولات والانضواء تحت لواء فلسفته والدفاع عنها بمناسبة أو بدون، ولكن التأثر هنا يبدو بمثابة الهضم والاستيعاب، والفهم التام لكافة التفاصيل والجزئيات، ومن ثم المحاورة والنقاش والمجادلة والاختلاف؛ ثم إثبات الذات فى مواجهة الآخر، وتقديم موقف خاص فى زمن عزَّت فيه المواقف. ولم يكن هذا غريبا أبدًا، فالحقيقة أن حضور كانط فى الفكر المعاصر حضور لا ينكر؛ فأنت فى عالم الفلسفة فيما بعد كانط لا يمكن أن تتجاهله أبدا، فأنت إما معه أو ضده ولا ثالث لهما، فأفكار كانط سارية فى كل الفلسفات الحية، إنها كالجمر تحت الرماد، تظهر فلسفات وتختفى، إلا أن العقلانية النقدية الكانطية لا يزال لها حضورها المؤثر فى كافة الفلسفات المعاصرة. ولكننا سنبرهن من خلال هذه الورقة البحثية على أن التأثير الكانطى ـ باعتباره أحد الروافد الثقافية المكونة لفكره ـ لم يكن تأثيرا على شاكلة تأثر التابع بالمتبوع فى عالم التقليد والتبعية ولكنه التأثير المبنى على الحوار وعلاقة الند للند فى ساحة حوار الأنداد.

أولًا: بدايات كانطية

بدأ اهتمام الخشت بكانط منذ ثمانينيات القرن العشرين منذ إعداد رسالته للماجستير التى نُشرت تحت عنوان «العقل وما بعد الطبيعة ـ تأويل جديد لفلسفتى هيوم وكانط»؛ حيث بدا فيها مستوعبا لفلسفة كانط بكل تفاصيلها الدقيقة، فلم يقم فى هذه الدراسة كعادة الدارسين المبتدئين بالرصد والعرض والتحليل لآراء كانط فى

(*) مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب جامعة بنى سويف.

كتاباته المختلفة، ولكنه قام مباشرة بعملية تأويل لهذه الآراء، والتأويل عملية لاحقة على القراءة والرصد والعرض والتحليل والفهم والمعرفة والمقارنة والاستنتاج والإلمام بكافة التفاصيل. واستطاع أن يقدم تأويلًا جديدًا لكانط ومن قبله هيوم، ثم تجاوز هذا التأويل ليقدم نقدًا لهما، تجاوز فيه كل ما قيل فى تواريخ الفلسفة.

ففى هذه الدراسة المبكرة أظهر الخشت هيوم كانطيًا أو هيوم قابعًا داخل كانط، ولأول مرة يظهر هيوم التجريبى فى ثياب عقلانية كانطية، يرى أن التجربة تخضع لمفاهيم العقل القبلية، فَيُبرّأ الخشت كلًا من هيوم من ماديته وكانط من صوريته، ويرى أن هيوم مثل كانط لم يرفض الميتافيزيقا ولم يحاول هدمها إنما أراد أن يُخلّصها من الشوائب اللاعقلانية ويطهرها من الخرافات والأساطير بحيث تبدو علمية، فيبدو هيوم كانطيًا يرفض الميتافيزيقا الزائفة والدخيلة من أجل الميتافيزيقا الحقة، بل يسعى إلى اتخاذ الميتافيزيقا علمًا وهو ما نجده بارزًا عند كانط فى كتابه (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تكون علما) والذى تُرجم إلى العربية منذ ستينيات القرن الماضى.

وهكذا فسّر الخشت فلسفة هيوم من منظور كانطى خالص، فقدَّم لنا هيوم العقلانى سواء حسب الاستعمال الإبستمولوجى أو الدينى للكلمة، ولكن ليس على الطريقة الغربية السابقة على كانط، حيث كان التقليد الغربى السابق على كانط يبحث عن اليقين خارج التجربة وبعيدًا عن الحواس، أما بعد كانط فقد تغير هذا التقليد؛ وذلك لأن كانط قدم العقل محايثًا للتجربة وليس بمعزل تام عنها، ومن ثم قرر الخشت أن هيوم قد سبق كانط فى تلقيح العقل بالتجربة، وإقامة حوار خلاق بينهما، بيد أنه حوار تكون المبادرة فيه للعقل وليس للتجربة[1]. ومن ثم يمكن تبرير مقولة كانط أن هيوم قد أنقذه من سباته الدوجماطيقى العميق الذى كان يعتقد من خلاله أن العقل مستغن عن التجربة وأنه قادر بمفرده للوصول إلى الحقيقة.

وكما كان كانط يرى أن الفلسفة إما نظرية أو عملية شأنها شأن الهندسة والميكانيكا والطب وغيرها، وأن للفلسفة جانب عملى لا يقل أهمية عن جانبها النظرى[2]. فإن الخشت يسير على درب كانط ويؤيده ويتحرر من أسر الجانب النظرى الذى ظل الفلاسفة يدورون فى فلكه لقرون طويلة، ويؤكد فى بداية كتابه «أخلاق التقدم» أنّ

الحاجة قد أصبحت ماسة إلى فلسفة الفعل والعمل لا الكلمة والنظر، ويرى أن مثل هذه الفلسفة هى فلسفة التقدم(٣).

ثانيًا: كانطية الجانب السلبى فى خطاب الخشت الأخلاقى

سبق القول بأن الخشت لم يتوقف عند الجانب النظرى لدراسة فلسفة الأخلاق وإنما تعدى ذلك إلى الجانب العملى الذى يبرز دورها فى خدمة المجتمع، وهو فى هذا المنحى إنما ينحو منحى كانطيًا؛ حيث إنّ كانط عندما تحدث عن الأخلاق جعلها فى نطاق العقل العملى لا العقل النظرى.

وإذا كان كانط قد بدأ نسقه الأخلاقى بنقد النظريات الأخلاقية السابقة فوجّه سهام نقده إلى المثاليين والتجريبيين معًا، فنقد الاتجاه العقلى ممثلًا فى أفلاطون Plato الذى اعترض على مثاليته واعتبرها غير ذات جدوى ولا فائدة، ثم أرسطو Aristo-tle الذى اعتبره أول من أرسى دعائم الميتافيزيقا كعلم لكنه نقد مقولاته ووصفها بأنها عديمة الفائدة، كما أنكر مبدأه فى الوسط الأخلاقى واعتباره أن السعادة غاية الأخلاق، ثم ديكارت الذى اعترض على مثاليته أيضًا ووصفها بالحالمة، كذلك بركلى Berkely الذى اعتبر مثاليته مغرقة فى الرؤى ثم ليبنتز Leibniz وفولف Wolff R.P.بوصفهما أهم مؤسسى النزعة الدوجماطيقية العقلية. ثم نقد الاتجاه التجريبى الذى رأى أن أصحابه قد عجزوا عن صياغة بُنى فكرية متكاملة منعزلة عن العقل، أى أن كانط قد وجد نفسه بين نزعتين متعارضتين: نزعة فولف العقلية التى تنحدر أصولها إلى ليبنتز ونزعة هيوم التجريبية الشكية التى كان لها الفضل فى إيقاظه من سباته الإيقانى القطعى، فحاول عن طريق النقد أن يشق لنفسه طريقًا وسطًا بين هذين الاتجاهين المتعارضين. وكان مرشده فى هذا الطريق هو النقد. وهو نفس السلاح الذى استعان به الخشت لتقديم رؤيته الأخلاقية من خلال نقد الاتجاهات الأخلاقية السابقة التى رأى أنها لم تقدم حتى الآن توضيحا للوسائل والآليات العملية التى يمكن أن توصل لتحقيق الخير، والتى تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيًا. فقد كان النقد هو الأداة المشتركة بين الخشت وكانط لبناء النسق الفلسفى عند كليهما.

والنقد بشكل عام يُفهم منه التمييز بين الحقيقى والزائف، الحق والباطل، الصواب

والخطأ... إلخ، وقد يهدف النقد أيضًا إلى الكشف عن الأسس التى تتأسس عليها الرؤى المطروحة للنقد بهدف الوعى بها وتجاوزها لتأسيس أسس تتماشى مع طبيعة المشكلة قيد البحث فيصير النقد الفلسفى بشكل عام بمثابة التبرير الأساسى لمشروعية طرح رؤية جديدة تطمح إلى إثبات أصالتها وضرورة وجودها لمعالجة مشكلة فلسفية ما من مشكلات البحث الفلسفى المتعددة، وبذلك يكون النقد بمثابة الخطوة الأولى نحو بناء النسق الفلسفى وقد يكون الخطوة الأولى والأخيرة ولا ينتقص ذلك من مكانة الناقد كفيلسوف أصيل[٤]. إذ يذهب بعض الفلاسفة المعاصرين إلى اعتبار النقد فلسفة أو النقد هو الفلسفة منهم على سبيل المثال الفيلسوف الأمريكى المعاصر جوزيا رويس Josiah Royce الذى يقول: «المرء يتفلسف حينما يفكر تفكيرًا نقديًا فى كل ما هو بصدد عمله بالفعل فى هذا العالم حقًا، إن ما يعمله الإنسان أولًا وقبل كل شىء إنما هو أن يحيا، والحياة تنطوى على أهواء وعقائد، وشكوك وشجاعة، ولكن البحث النقدى فى كل هذه الأمور إنما هو الفلسفة بعينها، وهذا يدل على أن الفلسفة بمعناها العام إنما هى حياة ونقد للحياة»[٥].

فقد عمد الخشت إلى تقديم ما أطلق عليه «أخلاق التقدم» التى رأى أنها تنطلق من نقد الاتجاهات الأخلاقية السابقة التى لم توضح حتى الآن الشروط القبلية لأخلاق التقدم، أى تلك الشروط التى لا بد من توافرها والتى بدونها لا يمكن ممارسة أخلاقيات التقدم، فمثلما لا يمكن الزراعة الجيدة بدون مناخ ملائم وأرض خصبة، فكذلك يرى الخشت أنه لا يمكن ممارسة أخلاقيات التقدم بدون الشروط القبلية. وبدون هذه الشروط القبلية لا يمكن أن تكون هناك إمكانية لأن تكون فاضلا، وبدون هذه الشروط لن تكون هناك إمكانية لممارسة أخلاق التقدم[٦]. وهنا نجد تشابها واضحا بين الخشت وكانط إذ إن كليهما يشترط وجود مبادئ قبلية لتأسيس الأخلاق، وبدون هذه المبادئ لا يمكن أن تكون هناك امكانية لتأسيس الأخلاق، ورغم ذلك يوافق الخشت نقاد كانط بأن شروطه القبلية كانت شروطًا لأخلاق مثالية صارمة يصعب أن تلبى حاجات الإنسان فى حياته اليومية التى تحتاج نوعًا من المرونة وتسمح بقدر من الاستثناءات على سبيل الظروف والمواقف وليس على سبيل المبادئ.

فبدأ الخشت بنفس المنهج الكانطى بنقد فلسفات الأخلاق التقليدية السابقة، التى لم تقدّم ـ فى نظره ـ الضمانات الدنيوية التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أى أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء، فى هذه الحياة الدنيا. فهذه الفلسفات تركت مهمة إحداث التطابق إلى قوى غيبية أحيانا، ولم تعبأ بها أو تلتفت إليها أحيانا أخرى، ومعظمها غرقت فى التأملات النظرية، وبعدت عن الواقع والحياة الإيجابية، ولم تربط سعادة الفرد بسعادة المجتمع أو الإنسانية، وفضلت السعادة الخاصة على الشجاعة والنخوة والمروءة والعطاء[٧].

كما عاب على الفلسفات القديمة أن يكون محور بحثها هو بيان كيفية التمييز بين الخير والشر؛ معتبرًا هذه المشكلة هى شكلية أكثر من اللازم، فالخير واضح بذاته والشر واضح بذاته، ويمكن معرفة التمييز بينهما بالعقل المنطقى، لكن تكمن حقيقة هذه المسألة فى تحايل الإنسان ـ بوعى أو بغير وعى ـ من أجل تبرير الأهواء والمصالح الذاتية، فيتم إعادة تفسير الخير والشر تفسيرا برجماتيًّا لإقناع الذات أو الآخر بأن ما نفعله من شر هو خير[٨]. فالخير بيّن والشر بيّن وبينهما تحايلات ومخاتلات وتبريرات لمصالح وتحيزات لمنافع شخصية تحاول تبرير الشر وإظهاره فى صورة الخير.

كما تتضح نزعة الخشت النقدية فى نقده لفلسفة الأخلاق عند اليونان؛ حيث نقدها نقدًا أنثربولوجيا واعتبرها نتاجًا لمجتمع عبودى قائم على التمييز بين الطبقات، واستعباد الإنسان لأخيه الإنسان، فضلا عن كونه مجتمعا عنصريا، ينظر باحتقار إلى الشعوب غير اليونانية باعتبارها شعوبا بربرية[٩]. كما أن أخلاق اللذة عند بعض التيارات اليونانية هى أخلاق أنانية وحسية، تجعل الإنسان مجرد كائن جسدى، وتهمل الروح والعقل، ولا تنظر إلا إلى اللذات الحسية، ومن ثم لا يكون هناك فرق بين الإنسان والحيوان. ولذا يقرر الخشت أنها لا تصلح لقيام الأخلاق كعلم إنسانى؛ فالقورينائية اهتمت باللذة والمتعة الآنية المؤقتة وأهملت الماضى والمستقبل، ولا خلاف أن الباحث عن اللذة كمتعة وقتية آنية دون التفكير فى العواقب التى قطعا ستكون وخيمة لا يمكن أن تتخذ كقاعدة لقيام الأخلاق؛ فالتركيز على المتع المؤقتة يدخل الإنسان فى سلسلة من الخسائر، ولا أدل عل ذلك من النظر فى حياة أولئك المدمنين أو الذين يقيمون علاقات

جنسية مؤقتة دون التفكير فى العواقب، هذا فضلا عن تشجيع بعض أنصارها الانتحار. أما المدرسة الكلبية فلا تقل عن القورينائية فى نظر الخشت ابتعادا عن تقديمه نموذجا يمكن التأسيس عليه لقيام الفلسفة الخلقية المقبولة، حيث بالغ أتباع المدرسة الكلبية فى السلوك البدائى، وكانوا متطفلين، ولسانهم بذىء فى نقد خصومهم، وافتقروا إلى الحياء واحتقروا العلوم، ووقعوا فى السفسطة، وابتعدوا عن مناهج الاستدلال الدقيقة. كما أن الخشت اعتبر الموقف الأخلاقى الزاهد عندهم ليس عن قناعة بقدر ما هو عجز عن مواجهة الأوضاع السيئة للعصر، ومن ثم لم يكن لهم موقف إيجابى من الحياة. والعقل لا يدعو إلى الزهد ولا إلى الإسراف فى التمتع، وإنما إلى الاعتدال والوسطية ومواجهة معضلات الحياة بكل شجاعة(١٠).

كما عاب الخشت على المدرسة الأبيقورية أنهم قدموا مفهوما للحياة بعيدا تماما عن الشعور بالمسئولية والمشاركة؛ إذ كان هدفها الجوهرى هو الوصول إلى الشعور بالطمأنينة الفردية، واللذة هى الخير الأقصى عندها. كما يرى أن الشجاعة التى كانت تظهرها الأبيقورية فى بعض الأحيان، هى شجاعة الاستسلام واللامبالاة وقبول الأمر الواقع! ومن ثم رأى الخشت أن قبول الرواقية التام لما يحدث فى العالم بحجة أنه قدر مطلق يتعارض مع ضرورة الالتزام الأخلاقى، ويعطى تبريرًا للأشرار بأن أفعالهم مقدرة، ومن ثم فهم مجبورون عليها، وهذا ما يعتبره الخشت ـ بصورة واضحة ـ خطأ وتدليس وخداع. وذلك ليفسح مجالًا للحرية التى يعتبرها الخشت أنّها أساس المسئولية والتكليف ليلتقى التقاءً مباشرًا مع كانط الذى جعل من الحرية مسلمة من المسلمات التى يجب أن تقوم عليها الأخلاق؛ وقرر بشكل واضح وصريح أن الفعل لا يمكن أن يكون أخلاقيًا ما لم يكن صادرًا عن إرادة حرة، ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعد أخلاقيًا إذا صدر عن خضوع لإرادة خارجية. فمناط أخلاقية الفعل عند كانط انبثاقه من «ناموسه الذاتى» وصدوره عن كياننا الداخلى(١١).

ثم يعيب الخشت على فلاسفة الفلسفة الحديثة ديكارت وبيكون ـ وهو فقيه الفلسفة الحديثة ـ أنها لم تنشغل بفلسفة الأخلاق ولم توليها اهتمامًا. كما يأخذ على بعض الفلاسفة المحدثين نقدهم للأخلاق الدينية، ورأى أن الناقدين للأخلاق الدينية والمؤكدين على الطابع التاريخى للأديان إنما يركزون على رؤية الجزئى

والسلبى والمؤقت فيما يدخل الدين نتيجة الظروف التاريخية، ويتجاهلون حقيقة أن التاريخ لا يقدم للدين على الدوام ما هو جزئى ومؤقت، وإنما يقدم كذلك ما هو ذو طابع أخلاقى وكلى وايجابى ودائم. ولكن الخشت هنا لا يعمم ذلك على فلاسفة الفلسفة الحديثة كلها وإنما استثنى كانط الذى رأى أنه كان محقا فى نقده للدين الوضعى اللاهوتى عندما تحول إلى سلطة ومؤسسة وأصبح تاريخيا وضعيا (بالمعنى الهيجلى) يركز على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلى والسلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى والذاتى. وهنا ينقلب الخشت كانطيًّا إلى حد كبير حيث يركز على جوهر الدين فى معاملة الآخرين وليس قصره على مجرد طقوس وشرائع شكلية لا تؤثر فى سلوكيات الأفراد.

ولكن ثمة فرق مهم هنا يجب التأكيد عليه، وهو أن كانط كان يرى فى العبادات والطقوس والمعجزات عبادات وحقائق زائفة، تصور الله كحاكم دنيوى نسعى لإرضائه بالعبودية والمديح والتملق. ولكن هذا فى الحقيقة مخالف تمامًا لما يراه الخشت، الذى يؤى أن التركيز على جوهر الدين أهم جدا من حصر الدين فى بعض الظواهر الشكلية وابتعاد تام عن كل ما أوصى به الدين من مكارم الأخلاق وحسن معاملة الناس. كما أن كانط لا يؤمن بالدين التاريخى (الأديان الإبراهيمية) ويؤمن بالدين الأخلاقى فى حين أن الخشت يبدو مخلصًا للدين الإسلامى مؤمنًا به ولكن ينقد اختصاره فى شكليات وبدع هى أبعد ما يكون عن جوهر الدين الحقيقى، ويقوم الخشت بتحويل الإسلام إلى دين عقلانى صارم عبر إعادة تأويله وتخليصه من كل التفسيرات الأسطورية والسحرية، حتى يبدو الإسلام بعد قراءة الخشت له كرؤية علمية للعالم ومنظومة أخلاقية للتقدم. الأمر الذى سنناقشه تفصيليًا فى تناول علاقة الدين بالأخلاق ومدى الاتفاق والاختلاف بين كانط والخشت. الأمر الذى سيوضح لنا مذهب الخشت الأخلاقى أو ما أطلق عليه أخلاق التقدم.

ثالثًا: كانطية خطاب الخشت الأخلاقى

لا يمكن أن نختصر خطاب الخشت الأخلاقى فى الجانب السلبى، ولكن يجب

علينا أن نقف عند جانبه الإيجابى الذى عرضه الخشت فى ثلاثة كتب هى: «المشترك بين الأديان والفلسفة»، و«الأخلاق وسلوكيات التقدم» و«أخلاق التقدم»، وكل كتاب من هذه الكتب الثلاثة هو تطوير لبعضها. وإن كان الكتاب الأخير يُلخص إلى حد بعيد رؤيته الناضجة التى بدت كبذور فى الكتابين السابقين ولكنها أينعت وأثمرت فى الكتاب الأخير، كما أنه من الملاحظ أنه تحول من التنظير فى الكتابين السابقين إلى التطبيق فى أخلاق التقدم. ولكن إذا كان الرصد لتطور الآراء الأخلاقية فى كتابات الخشت الأخلاقية لمعرفة مراحل تطورها هو ما لا يتحمله إطار هذه الورقة البحثية، فإننا سنكتفى بالإشارة إلى الرؤى المكتملة والناضجة حسب الكتاب الأخير وإن كان هذا لا يمنع من الإشارة للكتابين السابقين هنا أو هناك، حيث لا يمكن تجاهل هذه الكتابات بحجة أنها تحمل الإرهاصات الأولى للموقف الناضج ولكنها أيضًا تحمل رؤى ناضجة فى كثير من جوانبها.

يرى الخشت أن تفعيل «أخلاقيات التقدم» هى الخطوة الأولى التى ينبغى اتخاذها فى أى مجتمع متخلف يريد أن ينهض، فالنهضة المأمولة تنطلق من إعمال «أخلاقيات التقدم» وحمايتها عن طريق تطبيق القانون بصرامة، ورفض الاستثناءات على الطريقة الكانطية. إذن فهو منذ البداية يؤمن بموقف كانط بطريقة غير مباشرة؛ فإذا كانت صرامة القانون الأخلاقى الكانطى وعدم قبوله للاستثناءات أبرز الجوانب التى وجه لها النقاد أسهم نقودهم كأهم نقاط الضعف فى فلسفة الأخلاقية الكانطية. حيث يعمل الخشت هنا على تقديم قواعد صارمة لا تقبل الاستثناءات ثم يأخذ فى تبرير الصرامة منطقيا؛ مرتئيا أن من سمات أخلاق التخلف الاستثناءات المتوالية التى تتحول بمرور الوقت إلى قواعد. فتتحول الواسطة إلى قاعدة، والكسل إلى حق، والرشوة إلى إكرامية، والتشدد مع البعض إلى اعمال القانون، والتساهل مع البعض الآخر إلى إعمال روح القانون..![١٢]. وهكذا ينقلب الخشت كانطيا متعاطفا مع كانط حتى فى تطرفه وصرامته، وإن كنا هنا ما زلنا نتساءل: كيف لمذهب أخلاقى ألا يبيح أية استثناءات من القاعدة الأخلاقية، مع أننا نعرف بالواقع والتجربة أن ليس ثمة قاعدة أخلاقية بلغت من القداسة حدًّا يمنع من أن نستثنى فيها بعض الحالات، بل أن الكثير من الأفعال الإنسانية فى حياتنا العادية تعتبر صوابًا أو خيرًا لمجرد أنها استثناءات من

القاعدة[١٣]. **لكن يبدو أن الخشت يرى بشاعة الاستثناءات والمحسوبيات والشفاعات والواسطات فى العالم العربى، فأراد أن يقفل هذا الباب الذى حوّل الأخلاق عند العرب إلى شعارات وفساد وعدم مساواة وعدم تكافؤ الفرص.**

وإذا كانت أهم النقود التى وجهها الخشت لفلسفات الأخلاق القديمة هى عجزها عن تقديم شروط قبلية لأخلاق التقدم أو عن تقديم أساس نظرى لأخلاق التقدم كما لم تقدم توضيحا للوسائل والآليات العملية التى يمكن أن توصل لتحقيق الخير والتقدم، والتى تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيا. وتدارك هذا الأمر هى المهمة التى اضطلع بها الخشت فى ثنايا كتابه أخلاق التقدم والتى ارتأى أنها تتمثل فى:

١ ـ **بيئة تنافسية عادلة**: يرى الخشت أن إيجاد بيئة تنافسية عادلة هو الأساس الذى لا مفر منه لكى تسود أخلاق التقدم؛ لأن سيادة مثل هذه البيئة سيسهم فى إيجاد الشخص الصالح، الأمين، الذى يشعر بواجبه ويؤديه على الوجه الأكمل مثلما يدرك حقوقه، الذى يدرك معانى الشرف، الخدمة، الالتزام، التحمل، التسامح، النزاهة، الوطنية، واحترام الآخرين. ووجود بيئة تنافسية عادلة يستلزم وجود تقاليد وقواعد وآليات ثابتة للتنافس لا يمكن الالتفاف عليها أو القفز فوقها، ومن أهم هذه القواعد المساواة غير الميكانيكية التى تراعى الفروق الفردية فى المواهب والجهد، وسيادة مبدأ » لكل حسب عمله« لا حسبه ولا نسبه ولا علاقاته، وسيادة مبدأ الشفافية، والعمل المؤسساتى الذى يخضع فيه الفرد لمبدأى الثواب والعقاب، والعمل الجماعى المحدد الأدوار بدقة متناهية[١٤].. ولا يخفى على القارئ المتصفح هنا ناهيك عن المدقق أن يلمح تلك النزعة المثالية عند الخشت والتى تبدو من حديثه عما ينبغى أن يكون من خلال نزعة نقدية مما يجعلنا نضعه بامتياز ضمن خانة المثاليين النقديين التى تميز الكانطيين الجدد.

٢ ـ **تقديس الحرية**: ينطلق الخشت هنا من مبدأ كانطى شهير، وإن صاغه الخشت صياغة عربية خالصة وهو» بدون أخلاق لا توجد أخلاق أو إمكانية لتحقيق الذات«[١٥]. وإذا كانت الحرية عند الخشت هى أساس أخلاق التقدم فقد كانت أساس التنوير عند كانط؛ فقد جعل كانط الحرية أيضًا شرطًا للتنوير؛ حيث قال: «مثل هذا التنوير لا يتطلب شيئًا غير الحرية.... إن الاستخدام العلنى العام للعقل ينبغى أن

يبقى حرًّا فى كل الأوقات، وهو وحده القادر على نشر التنوير بين الناس»[١٦]. فالعالم ـ عند كانط ـ بلا حرية لا قيمة له، وأن القيمة الفطرية المغروسة فى هذا العالم كخير أقصى هى الحرية، وهى وفقًا للإرادة قيمة داخلية فى العالم وحرية الإنسان حرية مطلقة غير مقيدة بأى مبدأ ضرورى ذاتى، أما أفعال الحيوانات فمطردة ومنتظمة تتم وفقًا لقواعد ضرورية، وعلى الرغم من ذلك فإن كانط يرى تقييد هذه الحرية داخل حدود وقواعد حتى لا تكون النتيجة هى الفوضى وعدم النظام والوحشية وتدمير الإنسان لنفسه وللآخرين وللطبيعة وتصبح الحرية غيابًا كاملًا للنظام[١٧]. من نفس المنطلق يرى الخشت أنه بدون الحرية لا يتسنى ممارسة أى فعل إبداعى، ويؤكد على إنها ليست حرية بلا ضوابط، فالحرية ليست مرادفة للفوضى، ولا بد من الحماية التنظيمية من خلال القانون؛ حتى لا يعتدى الأفراد بعضهم على بعض[١٨].

كما تتجلى كانطية الخشت فى حديثه عن الحرية بشكل لافت للنظر؛ فيرى أن القانون الذى يجب أن تخضع له الحرية لا بد أن يكون نابعا من «الإرادة الحرة» للأفراد، وليس لإرادة السلطة؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يكون وسيلة لغاية، بل هو غاية فى ذاته، وهو عضو منتمٍ إلى مملكة الغايات بحسب كانط[١٩].

٣ ـ الضمير: وقلب الضمير عند الخشت هو «الله» والإيمان بخيريته المطلقة، وبعدالته التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، والرذيلة والتعاسة، إن لم يكن فى هذه الدنيا، ففى الآخرة، والضمير الحى هو الذى يعتقد صاحبه أن للإنسان دورا مزدوجا، أى دورًا باعتباره يتبع عالم الطبيعة والجسد والحياة اليومية، ودورا آخر باعتباره يتبع عالم الألوهية والخلود؛ إذ يُخضع الانتماء إلى عالم الطبيعة الإنسان لمظاهر الآلية والضرورة فى الطبيعة، لكن بفضل الانتماء الآخر إلى عالم الألوهية والحقيقة والخلود، فإن الإنسان يشعر بحريته فى اتباع العقل الأخلاقى والاستجابة إلى صوت الواجب والشعور الخلقى والضمير، ويتوق إلى التوافق مع القانون الأخلاقى تحت إلحاح إيمانه بالله تعالى[٢٠].

الأمر ذاته ذهب إليه كانط من قبل؛ ومن ثم تبدو كانطية الخشت ظاهرة وجلية بشكل واضح؛ فقد أقر كانط بأن الإنسان من ناحية يعد جزءًا من الكون، هو موجود كغيره من الموجودات والكائنات من حيث إنه يسير بمقتضى القوانين الطبيعية،

ويخضع لقوانين العلية، ولكن الإنسان من ناحية أخرى يتعالى على القوانين الطبيعية ويتحداها، إنه ينشد العلم بما ينبغى أن يأتيه من أفعال، سواء أقدم على فعله أم أحجم عنه، وبهذا ينفصل الإنسان عن عالم الأشياء كما يصورها لنا عقلنا، ويتصل بعالم الأشياء كما هى فى الحقيقة ـ عالم الأشياء فى ذاتها. فالإنسان من ناحية يتمثل فى ذاته التجريبية التى تتضمن خليطًا مشوشًا من الرغبات والأهواء، ويبدو من ناحية أخرى فى صورة نفس «ترنسندنتالية» هى مصدر التجربة الخلقية، وبها يشارك فى عالم الأشياء كما هى فى الحقيقة[٢١]. إذن فالإنسان عند كانط يبدو متميزًا عن غيره من الظواهر الطبيعية، فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه من أفعال، يتميز بالشعور الواعى بما ينبغى أن يفعله، فهو الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يميز بين ما يرغب فى فعله، وما ينبغى عليه فعله، وقد انفرد الإنسان بهذا دون سائر الموجودات، فلا يقال للحجر الذى هوى على رأس رجل فهشمه، كان ينبغى على الحجر أن يتدحرج إلى أعلى ولا يقال للوحش كان ينبغى ألا يمزق فريسته لأن الجماد كالحيوان لا يستطيع بطبيعته أن يتصرف على غير النحو الذى تصرفه فعلًا، ولكن الإنسان وحده هو الذى يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف طبقًا لمبدأ، مخالفًا بذلك مقتضيات طبيعته، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقى، وفى ظل هذه الحرية يؤدى واجبه[٢٢]. أى أن الإنسان من حيث هو كائن محسوس طبيعة Nature ومن حيث هو كائن أخلاقى حرية Liberty وهو من الناحية الأولى ظاهرة أو مجموعة من الظواهر الطبيعية، ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته. وهو عين ما أقره الخشت وإن كان عبر عنه بنزعة دينية لم تتوفر فى عقلانية كانط، كما يبدو فى الصياغة اختلافها الجزئى عن السياق الكانطى لصالح سياق آخر يريد الخشت من خلاله التعبير عن الذات بدون أن ينكر تأثير الآخر.

٤ ـ قانون عادل: يعمل هذا القانون على تقديم الضمانات الدنيوية التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أى أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء فى هذه الحياة الدنيا، هو قانون متسع لا يقتصر على الجنح والجنايات، وإنما يشمل المخالفات والأفعال الصغيرة التى تستهين بها الأمم المتخلفة كإلقاء القمامة فى الشوارع والكسل الوظيفى والمخالفات المرورية. وهنا يبدو الخشت نصف كانطى، حيث

يلزم المرء باحترام القانون ولكن ليس للقانون فى ذاته وإنما خوفًا من تطبيق جزاءات القانون عليه.. وفى الحقيقة أن **الخشت هنا يعالج قصورًا حقيقيا عند كانط، فاحترام المواطن للقانون الأخلاقى لن يتحقق بالإلزام العقلى وحده فهذا ـ من جانب كانط ـ يعد إغراقًا فى المثالية التى يصعب تحقيقها فى عالم البشر، وخاصة فى الأمم التى يتسم سلوكها بأخلاق التخلف، ولو كان الخشت تابعا لكانط فيها لتهاوى مشروعه الأخلاقى بالكامل.**

بل يبدو الأمر الجدير بالذكر أن الخشت هنا تخلى عن مثاليته إلى حد كبير وبدا واقعيًا بشكل تام حيث لمس أرض الواقع واستقر عليها تمامًا عندما اشترط أن يطبق القانون العادل على كافة الناس بلا استثناء، هنا يعود للصرامة الكانطية بعد أن يغرسها فى قلب الواقع فلا يعلو على القانون أحد لا إنسان ولا طبقة اجتماعية، ولا جماعات النفوذ، ولا الشرطة ولا الجيش، ولا رجال النيابة والقضاء، ولا حتى الدولة[٢٣].

٥ ـ تقديس ثقافة التنمية والإنتاج: يرى الخشت أن شيوع مثل هذه الثقافة التى التى تسعى إلى غرس مفاهيم عمل الخير الإيجابى، أى الذى ينعكس على عملية التنمية والبناء والتعمير والإنتاج، وإيمان المواطن بأن أى عمل إيجابى نحو التنمية والانتاج سوف يساهم فى عملية بناء المجتمع بشكل أو بآخر، ومن الملاحظ أن هذا مبدأ كانطى أصيل وإن ألبسه الخشت ثيابًا إسلامية خالصة؛ حيث يجعل للدين دورًا أكبر فى هذا الصدد؛ لأنه يشمل محفزات للفعل أكثر تأثير فى دفع الناس لممارسة أخلاقيات التقدم، وهنا يستشهد الخشت بقول النبى ﷺ: «إن قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فليغرسها». أى أداء الفعل احتراما للقانون العقلى فى ذاته، فالساعة ستقوم وستدمر الأرض تدميرا شاملا، فما فائدة غرس هذه الفسيلة سوى فعل الخير لذات الخير دون النظر إلى آثاره أو نتائجه على غرار الديونطولوجيين وعلى رأسهم كانط.

ويرى الخشت أن ثقافة التنمية والإنتاج تسمى الأفعال بأسمائها الحقيقية، وتصفها بصفاتها الواقعية. أما ثقافة العجز الاستهلاك فتنقلب فيها صفات السلوك وتختلط عليها أسماء الأفعال؛ فتصبح الفهلوة ذكاء، والسكوت عن الحق من مظاهر الحكمة، والتسامح ضعفا، والحيل من علامات العبقرية، والضرب تحت الحزام مؤشرا على

الفطنة، والنفاق قدرة على الاستمرار، والتبرير قدرة على التفسير، ونهب حقوق الغير شطارة، والكلام عن التطوير دون فعله تطوير، والقدرة على الكلام قدرة على الفعل..! ومن ثم فإن ثقافة المجتمع وتقديره للسلوك هو أساس جوهرى قبلى يحفز على ممارسة أخلاق التقدم أو التخلف[٢٤].

رابعًا: كانطية جوهر خطاب الخشت الأخلاقى

وبعد أن وضح الحضور الكانطى بصورة جلية وواضحة فى الجانب السلبى أو الايجابى فى خطاب الخشت الأخلاقى، يتحتم علينا التماسه فى جوهر هذا الخطاب، حتى لا يتهمنا أحد باستنطاق نص خطاب الخشت الأخلاقى أو تحميله ما لا يطيق. ومن ثم كان لا بد من الوقوف مع ما أطلق عليه الخشت «جوهر أخلاق التقدم».

ينطلق الخشت هنا من أن جوهر أخلاق التقدم تبدأ من ضرورة أن يصبح مبدأ «الاستحقاق» معيارا للحق بدلا من سيادة مبدأ القوة (قوة المنصب أو المال أو النفوذ) السائد فى المجتمعات المتخلفة. فالقوة لا ينبغى لها أن تصنع الحق، فالاستحقاق هو الذى يصنع الحق والحق هو معيار الاستحقاق.

كما تبرز نزعة الخشت الإنسانية فى جوهر أخلاق التقدم؛ حيث يؤكد أن على الجميع احترام معيار الإنسانية، واحترام كرامة الإنسان وصونها، ويجب أن يكون الناس أيضًا هم غاية كل قانون أو سياسة، وليسوا فقط مجرد وسائل، فلا يجب خضوعهم للاستغلال التجارى والتصنيعى فى السياسة والاقتصاد والإعلام والمعاهد البحثية والهيئات الصناعية، لا أحد «يعلو فوق الخير والشر»[٢٥]. وهنا يظهر جانب من جوانب ذكر الخشت الأخلاقى؛ حيث تمثلت «أخلاق التقدم» عند الخشت فى «القدرة» على ممارسة الأخلاق التقدمية، فهذه القدرة التى يتميز بها الإنسان هى التى تجعله جديرًا بأن يكون «الغاية النهائية» فى الطبيعة، وأن يكون غاية فى ذاته وليس وسيلة من الوسائل، ويجب أن يُعامل هكذا. ومن ثم تكون له كرامة خلافا للأشياء التى يكون لها ثمن، وتكون له حقوق من حيث إنه مواطن فى دولته من أهمها: الحرية، والاستقلال، والمساواة.

ومن ثم لم يكن غريبا على الخشت أن يحصر مبدأى «أخلاق التقدم» فى مبدأين وهما:

١ ـ كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنسانى.

٢ ـ ما تتمناه من الآخرين، افعله لهم.

لتبقى القاعدة الذهبية التى اتفقت عليها الأديان والفلسفات، رغم الاختلافات الكبيرة بينها عقائديا وتشريعيا، هى: «عامل الناس كما تحب أن يعاملك الناس»[٢٦]. أليس هذان المبدآن هما إعادة إنتاج إبداعى للصيغ المختلفة لقواعد الفعل الأخلاقى المطلق عند كانط كما وردت عند كانط وعند الدارسين لفكره فى كثير من الصيغ على النحو التالى:

ـ «افعل فقط طبقًا للقاعدة التى تجعل فى إمكانك أن تريد لها فى الوقت نفسه أن تصبح قانونًا عامًا»[٢٧].

ـ «افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعى عام»[٢٨].

ـ افعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائمًا وفى الوقت نفسه غاية فى ذاتها ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرد وسيلة[٢٩]».

ـ «افعل بحيث تكون إرادتك بمثابة مشرّع يسن للناس قانونًا عامًا»[٣٠].

ـ «افعل كما لو كنت من خلال قواعدك عضوًا فى مملكة الغايات يشرع قانونًا»[٣١].

ومن ثم يمكننا القول بأن الخشت يبدو كانطيًّا إلى حد ما فيما يتعلق بجوهر أخلاق التقدم، لكن يتميز عن كانط فى أنه تجاوز «صورية» الأخلاق الكانطية وقدم أخلاقًا «عملية قابلة للتنفيذ»، وليست أخلاق النظريات الفلسفية المجردة، وإنما أخلاقيات قابلة للتنفيذ، أخلاقيات للتقدم؛ حيث قدم الخشت توضيحًا للوسائل والآليات العملية التى يمكن أن توصل لتحقيق الخير، والتى تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيًا. كما يختلف الخشت عن كانط فى مفهوم الشروط الأولية للأخلاق، فهى عند كانط «شروط عقلية خالصة» للأخلاق بعامة، بينما عند الخشت هى «شروط سياسية واجتماعية وقانونية» لأخلاق التقدم.

وفضلًا عن هذا فإن فلسفات الأخلاق التقليدية، ومنها فلسفة كانط، لم تقدم الضمانات «الدنيوية» التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أى أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء، فى هذه الحياة الدنيا. فهذه الفلسفات، ومنها الكانطية، تركت مهمة إحداث التطابق إلى قوى إلهية أو غيبية أحيانًا، ولم تعبأ بها أو تلتفت إليها أحيانًا أخرى. ومعظمها غرقت فى التأملات النظرية، وبعدت عن الواقع والحياة الإيجابية، ولم تربط سعادة الفرد بسعادة المجتمع أو الإنسانية. وفضلت السعادة الخاصة على الشجاعة والنخوة والمروءة والعطاء. لكن الخشت فى المقابل قدم «الضمانات الدنيوية» وليست «الغيبية» لضمان التطابق بين الفضيلة والسعادة.

وإذا كانت الفلسفات الأخلاقية، ومنها فلسفة كانط، استغرقت فى بيان كيفية التمييز بين الخير والشر؛ فإن الخشت يرى على خلاف الجميع أن هذه مشكلة «شكلية» أكثر من اللازم، فالخير واضح بذاته والشر واضح بذاته، ويمكن معرفتهما بالعقل المنطقى.

كما أنَّ الخشت طبَّق نظريته فى الأخلاق من خلال نقده لأخلاقيات الناس الشائعة فى عصره كما يتضح من القسم الأخير من كتابه «أخلاق التقدم»، حيث قدم «نواة الأخلاق التقدمية» التى يحتاج إليها مجتمعنا حتى ينهض نهضة حقيقية بعيدة عن المذاهب والمشاريع الفكرية الرنانة التى ثبت فشلها، مثل نقد أخلاق النهم للرفاهية، وطغيان أخلاق الجشع الاستهلاكى وأخلاق التبعية، والوقوع فى الدائرة الجهنمية للاستهلاك.

ولكى تكتمل الصورة فى الخطاب الأخلاقى بقيت مسألة فى غاية الأهميّة وهى علاقة الدين بالأخلاق أو مكانة الدين من الأخلاق عند الخشت.

خامسًا: علاقة الأخلاق بالدين عند الخشت

وبالعودة إلى تاريخ الفلسفة يرصد الخشت خمس وجهات من النظر للعلاقة بين الأخلاق والدين، حيث يقول: «فالعلاقة بينهما إما أن تكون علاقة استقلال؛ فيكون لكل منهما ميدانه الخاص. أو علاقة تبعية، والتبعية قد تكون تبعية الأخلاق

للدين أو تبعية الدين للأخلاق. وربما تكون العلاقة بينهما علاقة توافق فى النتائج رغم اختلافهما فى المنهج. فعلم الأخلاق يقوم على العقل واكتشاف الخير والشر الذاتيين فى الفعل، بينما الدين يقوم على الوحى. ومع اختلاف المنهج فالاثنان يصلان إلى نفس الحقيقة. أما العلاقة الأخيرة الممكنة بينهما فهى علاقة معارضة الأخلاق الحقيقية للدين»[٣٢].

إذن تبقى صورة العلاقة محصورة فى خمسة أشكال هى: (استقلال، تبعية الدين للأخلاق، تبعية الأخلاق للدين، توافق الدين مع الأخلاق فى النتائج واختلافهما فى المنهج، معارضة الأخلاق للدين).

أما العلاقة الأولى وهى علاقة استقلال الأخلاق عن الدين فلكل منهما ميدانه الخاص، وأى اتفاق بينهما هو اتفاق عرضى، وأصحاب هذا المذهب هم من أتباع المذهب الطبيعى الإلهى Deism، أو الدين الطبيعى الذى يؤمن أنصاره بالله، لكنهم ينكرون العناية الإلهية لأن العالم محكوم بقوانين ميكانيكية ومن هؤلاء شافتسبرى وهاتشيسون وتشيربرى. وقد رفضوا الدين التاريخى الذى يقوم على الوحى والنبوة، وأرجعوا الدين الطبيعى إلى العقل البشرى، ورأوا فيه منبعًا متينًا وكافيًا للأخلاق، وأقاموا الدافعية الأخلاقية على حب الفضيلة فى ذاتها، ومن ثم أبعدوا الأخلاق عن الدين السماوى والثواب والعقاب الأبديين[٣٣].

وذهب أصحاب العلاقة الثانية وهى علاقة تبعية الأخلاق للدين، فالقيم الأخلاقية نابعة من تعاليم الدين ومستمدة منه، فالأخلاق تستمد من سلطة مطلقة هى الله بوصفه المنبع الأول والنهائى للقيم الأخلاقية، وهو الذى يضع المنهج الأخلاقى السلوكى الملائم للبشر، ويبين المحرمات، عبر رسالة إلهية يحملها الأنبياء والرسل. ومن دعاة هذا الموقف بعض علماء المسلمين مثل الأشاعرة عموما وكافة المتدينين على وجه العموم، وبعض فلاسفة الفلسفة المسيحية مثل: وليام أوكام، واميل برونر، وجان كالفن، ومورتيمر[٣٤].

أما العلاقة الثالثة وهى تبعية الدين للأخلاق، وأن الدين نابع من القيم الأخلاقية، ومؤسس عليها، وأى نظام دينى غير متطابق مع الأخلاق المطلقة ليس جديرا باسم

الدين. وأشهر من قال بهذا الرأى هو كانط، ومن ثمّ عرف الدين بأنه: معرفة وإدراك كل الواجبات الأخلاقية كما لو كانت أوامر إلهية[٣٥] وما دام الدين العقلى المحض عند كانط مؤسسًا على الأخلاق، ومنتهيا إليها، فإن كانط لا يرضى بالطقوس والشعائر والعبارات الموجودة فى الأديان التاريخية بديلا عن الالتزام الخلقى، ويجعل العبادة الحقيقية كامنا فى السلوك الأخلاقى القويم النابع من الإرادة الحرة والتشريع الذاتى للعقل العملى، فالله غنى عن العالمين فهو فقط جدير بالعبادة وهو غاية الغايات، ومن ثم فإن العبادة الحقة تكمن فى الالتزام بالقانون الأخلاقى للعقل العملى المحض، وليس من خلال ممارسة طقوس وحركات شكلية.

أما الشكل الرابع لعلاقة الأخلاق بالدين فهى علاقة التوافق فى النتائج والاختلاف فى المنهج، وهو شكل قريب جدا من شكل العلاقة الأولى، علاقة الاستقلال، ويمثله توما الأكوينى الذى يرى أن المبادئ الأخلاقية واضحة فطرية، ويمكن الوصول إليها دون معرفة الوحى أو اللاهوت. والوحى نفسه يأمر بها لأنه يقتفى الخير ويتجنب الشر، والخير والشر مقولتان عقليتان وليسا مجهولين للإنسان. وإلى قريب من هذا ذهب المعتزلة وابن رشد.

أما شكل العلاقة الخامسة بين الدين والأخلاق هو ذلك الذى يرى تعارض الأخلاق والدين، فوصم أصحاب هذا الاتجاه الدين بكل نقيصة أخلاقية، وأنه دعوة للنفاق والزيف عند هيوم، وأفيون الشعوب عند كارل ماركس الذى يكرس أخلاق الخضوع والخنوع والطاعة والاستسلام، وعند نيتشه يقدم أخلاق العبيد المزيفة. ومن ثم رأوا أن الدين والأخلاق متعارضين.

وبعد أن يعرض الخشت للأشكال الخمسة من وجهات النظر المختلفة لعلاقة الأخلاق والدين يقرر موقفه الذاتى من تلك الإشكالية فيقرر أن الدين والأخلاق موضوعهما واحد، وغايتهما واحدة، لكنهما يختلفان فى المنهج. ومن ثم ينحاز الخشت إلى موقف المعتزلة وابن رشد وتوما الأكوينى، ولكنه فى الوقت ذاته يطبع موقفه بطابع كانطى؛ حيث يرى أن الدين اعتقاد وقول وعمل، والعمل مجموعة من الواجبات الأخلاقية التى يتم الالتزام بها بناء على أمر إلهى، وهو كما تقدم نفس تعريف كانط للدين، الذى عرف الدين بأنه: «معرفة وإدراك كل الواجبات الأخلاقية

كما لو كانت أوامر إلهية ». لكن الخشت يبر موقفه هذا تبريرا مختلفا عن كانط وهو الأمر الذى يشير إلى تميز الخشت وعدم تبعيته المطلقة لكانط، فيرى أن هذا الأمر الإلهى نفسه يحكم على الأشياء تبعا لخصائصها الموضوعية؛ فصفات الخير والشر صفات موضوعية فى الفعل أو الشىء، ولا يمكن أن يأمر الله بأفعال قبيحة فى نفسها أو ينهى عن أفعال خيرة فى ذاتها تنطوى على تحقيق المصالح الإنسانية، فالخير والشر موضوعيان فى العالم، والأوامر الإلهية تقتفى أثرهما[٣٦].

ولذلك رأى أن العلاقة بين الأخلاق والدين تكون متبادلة فهى علاقة ثنائية كل طرف فيها يحتاج إلى الطرف الآخر، فأهمية الدين بالنسبة للأخلاق تكمن فى أنه يقدم الأمل فى أن جهودنا النازعة إلى إقامة ملكوت الأخلاق والعدالة والسعادة لن تضيع عبثا، وعلى الجانب الآخر تكمن أهمية الأخلاق بالنسبة للدين فى أنها تساهم فى تنقية الدين من التفسيرات المشبوهة، التى يقدمها له أهل المصالح والتأكيد على الوظيفة الأخلاقية للدين، وأن العبادة الحقة تكمن فى السلوك الأخلاقى[٣٧] فالدين الحق فى جوهره عمل بالقانون الأخلاقى، والسلوك الأخلاقى النابع من أداء الواجب هو العبادة الحقيقية[٣٨].

خاتمة

وهكذا يبدو كانط كامنا ومحايثا فى ثنايا خطاب الخشت الأخلاقى، الأمر الذى يدفعنا فيما بعد إلى البحث عن هذا الحضور الكانطى فى كافة مؤلفاته واتجاهاته الفلسفية. ولكننا يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن ظاهرة التأثير والتأثر هى ظاهرة صحية ومقبولة فى عالم الفكر، فما من فيلسوف أو مفكر حقيقى إلا وتأثر بما قبله من المدارس والتيارات الفلسفية والفكرية، وما من فيلسوف أو مفكر حقيقى إلا وكان له فيلسوفه الأثير الذى تأثر به. فالمبدعون تمام الإبداع غير موجودين إلا فى الخيال، مع الأخذ فى الاعتبار أن التأثر ليس هو الاتباع والتقليد وإنما هو الفهم والنقاش والمحاورة والاختلاف والتجديد مع الاحتفاظ بالهوية الذاتية للمتأثر وهذا ما توفر بصورة واضحة فى بحث علاقة الخشت بكانط.

ولم تكن عودة الخشت إلى كانط ـ بالذات ـ بدعة ابتدعها وإنما كان فى ذلك مسايرا

للعصر الفلسفى الذى يعيش فيه؛ فقد سعت العديد من التيارات والمذاهب الفلسفية المعاصرة إلى اعتبار الأخلاق الكانطية من المؤثرات الأساسية للفكر الأخلاقى الغربى المعاصر، والذى جعل من مبدأ كانط «الفاعل المستقل الحر» وكذلك من مبدأ المسئولية ومبدأ احترام الحياة؛ المبادئ التى انطلق منها وتأسس عليها. ويمكن تتبع ذلك التأثير فى التيارات المعاصرة خاصة فى مدرسة فرانكفورت مثل: أخلاق «المناقشة والحوار» عند كارل أوتو ابل Karl Otto Apel و«الأخلاق التواصلية» عند هابرماس Jurgan Habermas، أو كتلك التى ظهرت فى أخلاق الآخر عند ليفيناس Levinas وكذلك «أخلاق العدالة والإنصاف» عند رولز John Rawls، وأيضًا لدى هانز يوناس H. Jonas صاحب «أخلاق المسئولية». أو ما يظهر من آثار كانطية فى الفكر العربى المعاصر التى سعت لتأسيس مذاهب أخلاقية قائمة على مثالية كانط الأخلاقية مثل ما قدمه: توفيق الطويل فى «مثاليته المعدلة» أو زكى نجيب محمود فى «الجبر الذاتى» و«تجديد الفكر العربى» أو عند عثمان أمين عن «الجوانية» أو يحيى هويدى فى دراساته حول الأخلاق والدين». بل يمكننا القول بأن كل اتجاه فلسفى يمكنه أن يجد فى الفلسفة الكانطية ما يدعم توجهاته. وهو عين ما فعله الخشت، لكنه احتفظ فى الوقت نفسه باستقلاليته وتميزه وتفرده الذى جعل له اتجاهه المميز فى فكرنا العربى المعاصر، وتظل من أهم مميزاته أن له رِجلًا فى «الفلسفة» ورِجلا فى «الواقع المعيش»، مما جعله صاحب قدرة أكبر على تقديم رؤى إصلاحية قابلة للتنفيذ، وليس مثل غيره من المحلقين فى العوالم النظرية الحالمة. وهو يستبطن فى عقله كل الفلسفات السابقة، كما يستبطن الواقع الذى يعيشه؛ ومن ثم يخرج بتركيبة إبداعية جديدة سواء فى رؤيته للأخلاق أو الدين.

وخلاصة القول أن كانط جزء منه، لكنه ليس تابعا له، حيث تتفاعل عنده عوامل أخرى مع كانط من أهمها «التاريخ» و«الواقع» و«التفسير المادى» و«التراث» و«الإسلام». ولذا ليس غريبًا أنه قدم تفسيرًا نقديًا جديدًا للفلسفة الغربية، كما ليس غريبًا أن يصف مراد وهبه كتابه «العقل وما بعد الطبيعة» بأنه «نص فلسفى» وليس بحثًا فلسفيًا، كما ليس غريبًا أن يصفه حسن حنفى بـ«أنّه الفارابى يعود من جديد».

الهوامش

(١) محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة - تأويل جديد لفلسفتي هيوم وكانط، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٥، ص ٢٣٨.

(2) Kant, Lectures on Ethics, translated by Louis Infield with an introduction by J.Macmurray, Methuen & CO, LTD, London, 1930,P.1.

(٣) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم - رؤية فلسفية تطبيقية، القاهرة، نيوبوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، ص ٢١.

(٤) جمال سليمان، انطولوجيا الوجود عند كانط، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩، ص١١.

(٥) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ١٩٧١، ص ٦٣.

(٦) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم - رؤية فلسفية تطبيقية، ص ١١٣ - ١١٤.

(٧) المصدر السابق، ص ١١٤.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر السابق، ص ١١٥.

(١١) عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠، ص١٢٢.

(١٢) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٢٦.

(١٣) محمد مهران: تطور الفكر الأخلاقى فى الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨، ص١٧٢.

(١٤) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٢٣.

(١٥) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٢٤.

(١٦) كانط: الإجابة على سؤال ما التنوير؟ ترجمة عبد الغفار مكاوى، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو ٢٠٠٢، ص٨٣.

(17) Kant, Lectures on Ethics, P.122.

(١٨) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٢٤.

(١٩) كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥، ص٨٠.

(٢٠) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٢٥.

(٢١) توفيق الطويل، القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، بحث منشور بكتاب «قضايا من رحاب الفلسفة والعلم»، القاهرة: دار النهضة العربية، د.ت، ص١٧.

(٢٢) المرجع السابق، ص١٨.

(٢٣) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٦٤.

(٢٤) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٢٧.

(٢٥) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٦٣.

(٢٦) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم، ص ١٦٨.

(27) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great Books of the Western World (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994, P.268.

(28) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.268.

(29) Paton, The Categorical Imperative, A study in kant`s moral philosophy, Hutchinson's University Library, oxford, 1946, p.165. and see also: Allen W.Wood, Kant's formulations of the moral law, in A companion to Kant, edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd,first published, U. S.A,2006, p.291.

(30) Allen W.Wood: Kant's formulations of the moral law, p.292.

(31) Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, P.274.

(٣٢) محمد عثمان الخشت، المشترك بين الأديان والفلسفة، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢، ص ١٧.

(٣٣) محمد عثمان الخشت، المشترك بين الأديان والفلسفة، ص ١٨.

(٣٤) محمد عثمان الخشت، المشترك بين الأديان والفلسفة، ص ١٩.

(35) Kant, Religion with in Boundary of pure reason, Translated by, J.w. semple, university of Toronto Library, 1995, p.203.

(٣٦) محمد عثمان الخشت، المشترك بين الأديان والفلسفة، ص ٢٩.

(٣٧) محمد الخشت، الأخلاق وسلوكيات التقدم،الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص٧٦.

(٣٨) محمد عثمان الخشت، المشترك بين الأديان والفلسفة، ص ٢٩.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية والمعربة

١ ـ توفيق الطويل، القيم العليا فى فلسفة الأخلاق، بحث منشور بكتاب «قضايا من رحاب الفلسفة والعلم»، القاهرة: دار النهضة العربية، د.ت.

٢ ـ جمال سليمان، انطولوجيا الوجود عند كانط، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.

٣ ـ زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٧١.

٤ ـ عثمان أمين، رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

٥ ـ كانط: الإجابة على سؤال ما التنوير؟ ترجمة عبد الغفار مكاوى، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، يوليو ٢٠٠٢.

٦ ـ كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥.

٧ ـ محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة ـ تأويل جديد لفلسفتى هيوم وكانط، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٩٥.

٨ ـ محمد الخشت، الأخلاق وسلوكيات التقدم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

٩ ـ محمد عثمان الخشت، المشترك بين الأديان والفلسفة، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

١٠ ـ محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم ـ رؤية فلسفية تطبيقية، القاهرة، نيوبوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.

١١ ـ محمد مهران: تطور الفكر الأخلاقى فى الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨.

ثانيًا: المصادر والمراجع الأجنبية

1- Kant, Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, translated by Thomas kingsmill Abbott in Great books of the western world (Kant 39) fifth printing, United States of America. 1994.

2- Kant, Lectures on Ethics, translated by: Louis infield, B.A., O.B.E, With an introduction by: J. MacMurray, M.A., Methuen. & Co. LTD, First published, 1930.

3- kant, Religion within Boundary of pure reason, Translated by, J.w. semple, university of Toronto Library, 1995.

4- Kant, Religion within the limits of reason alone, Translated by Theodore M. Green & Hayt H. Hudson, New York, 1960.

5- Paton (H.J), The categorical imperative- A Study in Kant's moral philosophy, Hutchinson's university Library, Oxford, 1946.

6- W.Wood (Allen), Kant's formulations of the moral law,in A companion to Kant, edited by Graham Bird, Blackwell publishing, LTd, first published, U. S.A, 2006.

الخشت قارئا هيجل

أ. هانى عبدالفتاح(*)

لعلنا نندهش عندما ننظر إلى إنتاج الدكتور محمد عثمان الخشت الغزير فى «فلسفة الدين»، بيد أن سحابة الاندهاش هذه تتبدد عندما ندرك أنه قد قرأ هيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) قراءة علمية دقيقة؛ إذ إن هيجل يعد أول من صك مصطلح «فلسفة الدين» وأدخله فى البناء الفلسفى فى بحث فلسفى شامل ومتكامل مع محاضراته «محاضرات فى فلسفة الدين».

وتدلنا كتابات الخشت على أنه قد قرأ هيجل قراءة نقدية فاحصة، لا قراءة متكاسلة، بين فيها مواطن الإبداع والابتكار الهيجلى، كما أوضح المؤثرات الكانطية فى فلسفة هيجل الأولى، مما جعله يقسم مراحل تطورات فلسفة هيجل إلى مرحلتين؛ مرحلة الشباب، ومرحلة الشيخوخة، كحل للغز التناقض الهيجلى. ومن أهم ما دون الخشت قراءاته عن هيجل فى أعماله؛ كتاب: «هيجل: تأويل نقدى فلسفى للأديان»، وكتاب «المعقول واللامعقول فى الأديان»، اللذان سنعتمد عليهما اعتمادًا رئيسًا فى بحثنا هذا.

ومن ضمن ما لفت نظرنا فى قراءات الخشت لهيجل؛ جملة موضوعات؛ هى مدار بحثنا فى هذه السطور، وهى:

هيجل الشاب وهيجل الشيخ، نقد فكرة الدين المطلق عند هيجل، هيجل والعقلانية المنحازة، الخشت مع الإسلام ضد هيجل.

أولا: هيجل الشاب وهيجل الشيخ

فيما يخص مراحل تطور هيجل الفكرية؛ فإن الخشت يفرق بين مرحلة الشباب ومراحل هيجل الأخيرة، فهيجل الشاب المفعم بالعقلانية، المتأثر بكانط على نحو كبير والمخلص لعقلانية كانط يختلف عن هيجل المنحاز للدين المفلسف للمسيحية.

(*) باحث دكتوراه، جامعة الفيوم.

فيرى الخشت أن ثمة انقطاعًا بين أعمال هيجل الشاب، هيجل الشاب المخلص لكانط، لم يظل كذلك، بل انقلب على نفسه، وانقلب على كانط بعد ذلك، عندما تخلى عن عقلانيته التى تجلت فى مرحلة الشباب، والتى تمثلت فى نقد المسيحية الوضعية، وحذف الجوانب اللاعقلانية من المعتقد المسيحى، وكشف المضمون الأخلاقى الثرى لتعاليم المسيح.. لقد تخلى هيجل عن هذه المقاصد، حيث دارت فلسفته اللاحقة حول محور تبريرى لعقائد المسيحية بما فيها من عقلانى ولاعقلانى، وأخذ يبنى منطقه على مفهوما الثالوث، ثم عمل على وضع المسيحية فى قالب منطقى فى «محاضرات فى فلسفة الدين»، ولقد كان هذا عملا سهلا، لأن «منطق» المسيحية قائم أساسا على مفهوم الثالوث لم يكن عسيرا على هيجل هذا التوفيق.

ومهما يكن من أمر بين أفكار هيجل الشاب وأفكار هيجل الشيخ فلقد تغير مثل هيجل الأعلى، حيث كان فى مرحلة الشباب يكمن ففى محاولة تأسيس ديانة شعبية تمجد الحياة الداخلية للفرد وتؤكد السيادة الخلقية للأمر الباطنى فى مقابل أى قانون خارجى صارم، ومن هنا رأيناه يسعى لتأويل المسيحية تأويلا كانطيا لا يبقى فيها إلا على ما هو أخلاقى عقلانى، فى مقابل تفنيد المسيحية وتمحيصها.

وبتجاوز هيجل لمرحلة الشباب؛ أخذ مثله الأعلى فى التغيير، تمثل فى محاولة تبرير العقائد المسيحية باعتبارها المعبرة عن «الدين المطلق» و«الكامل»، والسعى لإيجاد الأساس النظرى الذى يسمح باعتبار العنصر الجرمانى[١] هو الذى تحقق فيه الروح المطلق فى آخر مراحله[٢].

وليس هذا وحسب إنما انتساب اليسار الهيجلى هو فى الحقيقة امتداد لهيجل الشاب، لا هيجل المتأخر، لأن فلسفته الأولى كانت ضد اللاهوت، بينما الثانية متضمنة عناصر لاهوتية لإحياء المسيحية التى سقطت أمام نظريات التنوير[٣].

«فبعد أن كان هيجل فى «حياة يسوع» يسعى ـ فى ضوء العقلانية الكانطية والروح اليونانى ـ لاستخلاص الجانب الأخلاقى وحده من المسيحية متجاهلا الثالوث وغيره من المعتقدات المسيحية؛ أصبح هم هيجل الشيخ هو تبرير التثليث، ووحدة الناسوت واللاهوت، والصلب، وموت الإله»[٤].

وربما نجد فى تقسيم الخشت لحياة هيجل إلى مرحلتين هذه محاولة جيدة لفك التناقض المربك فى أعمال هيجل، كما يفعل كثير من الباحثين حينما يحسن النية فى الشخصية محل الدراسة، فيقسم حياته إلى أكثر من مرحلة، وكل مرحلة يكون لها لون خاص من الإنتاج والعمل، ومن ثم؛ فإن الخشت يتعاطف هنا مع هيجل، إذ يحاول التوفيق بين نوعين من الأعمال الهيجلية، الأول عقلانى كانطى، والثانى لاهوتى مسيحى.

وعلى الرغم من صعوبة فهم فلسفة هيجل، إلا أننا نرى أن أصدق قراءة رأت وحللت فلسفة هيجل، هى قراءة الخشت، إذ هى قراءة من خلال عدسة هيجل نفسه، أى قراءة هيجل قراءة هيجلية، فيرى الخشت أن أفضل مرآة نفهم بها هيجل هى المرآة الجدلية الهيجلية، التى تجمع بين الشىء ونقيضه، فيقول: «وربما يمكن القول إن التناحر الذى حدث بين مؤرخى فلسفة هيجل حول التوصيف الدقيق لها ـ هل هى فلسفة إنسانية عقلانية أم لاهوتية مسيحية وانشقاقهم إلى فريقين ينحاز كل منهما إلى تفسير دون آخر ـ كان نتيجة محاولة هيجل تركيب منطقه العقلى الجدلى على العقيدة المسيحية ولذا جاءت فلسفته متضمنة لعناصر إنسانية عقلانية، وعناصر لاهوتية غيبوية فى آن واحد، وكل فريق من الفريقين لم ير فى هيجل إلا جانبًا واحدًا لأنه نظر إليه عبر العلاقة الشرطية المنفصلة (... إما.. أو..) = (هيجل إما أن يكون فيلسوفا عقلانيا إنسانيا أو يكون فيلسوفا لاهوتيا مسيحيا). فى حين أنه إذا فهمنا هيجل بروح فلسفة هيجل، سنجد أنه مركب من الاثنين؛ لأن منطق هيجل الجدلى الذى يجيز الاجتماع بين الأضداد، إذا ما اتخذناه منهجا لفهم فلسفة الدين عند هيجل، سيتمخض عن اكتشاف الإنسانى والإلهى، العقلانى والصوفى، الإلحادى والإيمانى، فى نسق واحد ولذا فإن من عدم الدقة رد فلسفة هيجل الدينية إلى بُعد واحد دون الآخر[٥]».

ثانيًا: نقد فكرة الدين المطلق عند هيجل

كانت فكرة الدين المطلق التى صادر فيها هيجل كمطلوب أراد الوصول إليه مهرولا به نحو المسيحية على اعتبار أنها الدين المطلق مثار نقدٍ لاذع من جانب الخشت، الأمر الذى جعل الأخير يحمل عليه حملة أظهر فيها ارتماء هيجل فى أحضان المسيحية، ويكأنه رجل دين مؤمن أو لاهوتى مُحترِق يدافع عن عقيدته.

يرى الخشت أنه بينما كان الدين المطلق عند كانط هو الدين العقلى المحض فى مقابل الأديان الأخرى بما فيها المسيحية التاريخية، فإن الدين المطلق عند هيجل ـ فى رأيه الأخير ـ كان هو المسيحية. وفى حين كان كانط نزيها ومتسقا مع نفسه وما عرف عنه من عقلانية ـ فى موقفه من المسيحية، وكان هيجل كانطيا عقلانيا فى أعمال الشباب اللاهوتية، فإنه كان حدسيا مسيحيا فى فلسفته المتأخرة، وإذا كان كل من كانط وهيجل الشباب قد عملا على أن يظلا مخلصين للعقلانية، ومن ثم اجتهدا فى تأويل المسيحية تأويلا عقلانيا، منها كل هو عقلانى، حتى نزعا منها كل ما هو غير عقلانى ولم يدعا لها إلا قيمها الأخلاقية؛ فإن هيجل الشيخ فى فلسفته المتأخرة، انقلب على كانط حيث قام بمسحنة العقل ـ إن جاز التعبير ـ وإلباسه ثوبا لاهوتيا تثليثيا.

فمازالت المسيحية عند هيجل رغم موقفه الفلسفى حاملة لجوهر الحقيقة.. حتى وإن كانت تبدو فى الشكل غير عقلانية؛ إلا أن المضمون يظل معبرا عن الحقيقة المطلقة من وجهة نظر هيجل.

وليس هذا وحسب، بل يرى الخشت أن اعتبار هيجل ملحدا اعتبار يجانب الصواب، فيقول: «فمن غير الصواب النظر لهيغل باعتباره ملحدا، بل هو مسيحى فى الصميم، رغم بعض مواقفه المضادة للإيمان المسيحى التقليدى»[٦].

وقد أراد أن يحتفظ بعقيدة الأقانيم الثلاثة؛ تلك الأقانيم التى تحولت معه إلى بنية ثلاثية فى منطقه، وسيطرت على فلسفته المتأخرة كلها سواء فلسفة التاريخ أو الجمال أو القانون أو السياسة، بل حتى فلسفة الطبيعة، حيث قام ببناء كل تلك الفلسفات التى تتكون منها فلسفته الكلية على هذا الإيقاع الثلاثى، الأمر الذى أفقد منطقه متانة الاستنباط لاضطراره المستمر إلى الالتزام بالتركيب البنيوى للأقانيم الثلاثة.

ولم يضطره هذا التركيب لفلسفته عبر المسيحية إلى التضحية فقط بأسمى المنجزات العقلية فى فلسفته لأنها أخذت ثوبًا لاهوتيًا؛ بل اضطره فى بعض الأحيان إلى تفريغ المسيحية من بعض أكثر المفاهيم جوهرية فيها، مثل مفهوم الوحى، ومفهوم الخلق، فضلا عن نظرته للتاريخ المقدس باعتباره رموزا أو قصصا خيالية

تعبر بشكل تمثيلى مجازى عن الفكرة العقلية المطلقة، ظنًا منه أن هذا سيجعله باديًا للناظرين كفيلسوف عقلانى(٧).

ويستند الخشت فى نقد فكرة الدين المطلق عند هيجل إلى أنه انطلاقا من الجدل الهيجيلى نفسه؛ كان من الضرورى أن لا يقف هذا الجدل عند حد معين، ومن المفترض أن لا ينتهى عند المسيحية كما رأى هيجل، بل كان من منطق الجدل الهيجلى أن يستمر فى التوالد نحو فكرة الروح. لكن هيجل رأى أن المسيحية هى الدين المطلق التى يكتمل بها الروح اكتمالا تاما!! وتوقف عندها. الأمر الذى جعل الخشت يعيب عليه معيبة لاذعة، فظل يوجه إليه سهام النقد من حين لآخر، فى وصفه المسيحية بالروح المطلق رغم أنها تفتقد لعناصر جد جوهرية تحول دون دقة وصفها بالدين المطلق، كما أن روح منطق هيجل يحتم عليه ألا يقف عند نهاية محدودة بوصفها نهاية مطلقة وأخيرة فى تطور الروح الكلى.

ثالثا: هيجل والعقلانية المنحازة

كانت تقسيمات هيجل لتطور الأديان مثار نقد من د. الخشت؛ إذ يتجلى فيها التثليث بشكل طاغٍ وفاضح، فهو يقسم الأديان فى تطورها إلى ثلاثة: طبيعية وفردية ومطلقة، ثم يقسم الطبيعية أيضًا إلى ثلاثة، أديان السحر، وأديان الجوهر، وأديان التحول، ثم يقسم أديان الجوهر أيضًا إلى ثلاثة الصين والهندوس والبوذيون. وأديان التحول إلى ثلاثة أيضًا فارسية وسورية ومصرية، ثم ينتقل إلى أديان الفرد الروحية ويقسمها هى الأخرى إلى ثلاثة!! يهودية وإغريقية ورومانية!!، ثم تتجلى الديانة المطلقة فى المسيحية فى النهاية. الأمر الذى يكشف اللثام عن وجه المسيحية فى تقسيمات هيجل الثلاثية. وتتساءل؛ فأين الإسلام من هذا النسق والتقسيمات، فلا يجيبك هيجل إلا فى بضع فقرات مقتضبة، الأمر الذى سنفرد له الكلام فى السطور القادمة.

فالقسمة قد تكون ثلاثية، وقد تكون ثنائية عندما يعجز «هيجل» عن تثليثها وفى كل الأحوال، جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هى إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وعندما جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابا كاملًا من وجهة

نظر «هيجل» رغم أن المسيحية ـ من وجهة نظرنا ـ تركز على الروح وملكوت الله أكثر مما تركز على الجسد والحياة! ورغم أنها تذيب الإنسانى فى الإلهى! ورغم أنها تفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد المجرد الذى يعتبر أسمى العقائد فى الله حتى الآن من منظور عقلانى، ورغم أن مفهوم الشريعة كمنهج للحياة العملية غائب عنها، ورغم الانتقادات التى وجهت إليها من قبل علم النقد التاريخى، وهو العلم الذى لم يستفد منه «هيجل» ألبتة (ص ٢٦٤).

ذلك الدين الذى يقدم تصورا متكاملا للعلاقة بين المحدود واللامحدود فى الإنسان، بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الإلهية، فاللامحدود لا يمكن أن يتجلى إلا فى المحدود، واللانهاية ليست منفصلة عن المتناهى، بل هى فقط الحركة التى بها يتجاوز المتناهى نفسه، والله ليس سوى الإنسان مدركا فى كليته التاريخية ليس سوى النفى الدائم للكينونة الطبيعية والكينونة التاريخية، أى الحركة ذاتها التى تحمل كلا منهما، كما يعبر عن ذلك تجسد الله وموته وقيامته، فالمسيح هو الإله الذى صار إنسانا، واجتمع فيه الإله الحق والإنسان الحق (ص ١٥٣).

ولم يبخس الخشت حق هيجل فى رؤيته عن فلسفة الدين، وبرغم إعجاب الخشت ببرهنة هيجل على ضرورة الدين، إلا أن عرض هيجل لنسق الأديان جاء مخيبا لآمال الخشت، يقول: «ومع أن برهنة هيجل على ضرورة الدين تستحق الإعجاب، فإن عرضه لتطور الأديان جاء مخيبا للآمال؛ لأنه مخالف فى أحيان كثيرة للواقع التاريخى، حيث أعاد تركيب الواقعى وفق نسق من عندياته، خدمة أغراض عقائدية تارة، بهدف خدمة أغراض سياسية تارة أخرى؛ ولذا يجد القارئ أمامه تناقضات غير هينة، وأخطاء علمية غير قليلة، وقفزا على التاريخ فى أحيان كثيرة، وعدم اتساق مع روح المنهج الجدلى فى أحيان كثرة.

إن المرء عندما يقرأ فلسفة الدين عند «هيجل» للمرة الأولى، سرعان ما يشعر بمزيج من الرهبة والانبهار، لكنه ما إن يتعمق فى أفكاره ويسير معها حتى نهايتها المنطقية، فإنه يكتشف. شيئا فشيئا أنها أسطورة مفلسفة... إن المرء يبدأ مع «هيجل» وكله أمل فى الوصول إلى تفسير متكامل للكون والحياة يتحرر من ميتافيزيقيات الماضى الواهمة وأحلامه الصوفية الشاطحة وسفسطائية المتكلمين وخرافات

الأديان الضالة، لكنه فى النهاية يكتشف أن أمله كان مجرد سراب، فها هو ذا يجد نفسه واقفا فى أحضان اللاهوت والدوجماطيقية والانحياز العقائدى والتاريخى[٨]. فلا شىء يهم هنا مع هيجل إلا إثبات فكرته المسبقة عن انتقال الروح من الشرق إلى الغرب[٩].

لقد حاول هيجل أن يصالح بين الله والإنسان بيد أن الخشت يرى أن هذه المصالحة التى كانت داخل قلب المسيح، أدت به إلى انفصال عميق المدى بينه وبين حقيقة العالم وأنماط الحياة المتناهية فيه، فملكوت الله ليس من هذا العالم: «ملكوت الله.. لا يقال: ها هو هنا، أو: ها هو هناك!»؛ وبهذا تقع المسيحية فى رؤية سوداوية درامية للحياة فى هذا العالم، حيث انقطع فيها الروحى عن الزمنى، والحرية الحقة لا يبلغها الإنسان إلا بالهروب من هذا العالم، وفى هذا الانفصال يكمن مصير المسيحية. يقول «هيجل»: «إن مصير المسيحية هو استحالة استمرار التلاقى بين الكنيسة والدولة، بين خدمة الله وخدمة الحياة، بين النشاط الروحى والنشاط الزمنى» وهذا ما لا يدركه كثير من المسيحيين اليوم، بل لا تدركه بعض الكنائس التى تبحث عن دور سياسى فى عصرنا؛ متغافلة عن أن المسيحية السياسية ضد المسيح الذى قال: «مملكتى ليست فى هذا العالم»[١٠].

وهكذا، كما أن للفكرة الشاملة أبعادا ثلاثة، هى الكلى، والجزئى، والفردى، فإن لله أبعادا ثلاثة هى الآب، والابن والروح القدس، وكما أن الفكرة الشاملة تمر بحالات ثلاث، ومع ذلك تظل هى هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر عن الفكرة فى مجموعها ـ فكذلك عقيدة الثالوث؛ لأن الله مع أنه ذو أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحدا غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزءا من الله أو جانبا منه فقط، بل هو الله نفسه كاملا متكاملا، ولقد سبق لهيجل فى علم المنطق أن برهن على أن الفكرة لحظات ثلاث، وكيف أنها مع ذلك تظل واحدة، فكل لحظة تعبر عن الفكرة بأكملها وما ذلك إلا ليتوازى الاستنباط المنطقى مع عقيدة التثليث (الآب والابن والروح القدس.. إله واحد..) الأمر الذى لا يدع مجالا للشك فى أن هيجل مسحن المنطق ومنطق المسيحية فى آن واحد[١١].

فالمسيحية إذن عنده ليست فقط هى دين الوحى، وإنما كذلك دين الإبانة، رغم أن

منطق فلسفة الدين عنده رافض للثنائية والتعالى؛ ومن ثم فهو طارد المفهوم الوحى، ومثل هذا التناقض ليس عجيبا مع فلسفة مثل الفلسفة الهيجلية التى لا تستبعد إمكان التناقض، بل هى تسوغه وتشرع له![١٢].

وبالتالى فإن الخشت يرى أن قارئ هيجل لا يرى نفسه أمام عقلانية موضوعية مجردة، وإنما أمام عقلانية منحازة للروح الغربية بشكل عام، وللمسيحية بصورة خاصة. مع أن المسيحية أول ما ظهرت؛ ظهرت فى الشرق! وليست المسيحية وحدها، بل أغلب الديانات انبثقت من الشرق أولا.

بدا انحياز هيجل للمسيحية بشكل كبير، فالدين المسيحى هو الدين المطلق فى رأيه، هو الذى يقدم الكلمة الأخيرة فى القضاء على التناقض والانشقاق، فشخصية المسيح تجسد المعنى الحقيقى للحب؛ ولذا فإن الدين ـ وليس أى شىء آخر ـ يمكنه إدراك الكل والانسجام معه، نعم، إن «هيجل» سيصرح فيما بعد بأن الدين مجرد مرحلة نحو الفلسفة التى هى أرقى أشكال الروح، غير أن النفاذ إلى جوهر تلك الفلسفة الهيجلية اللاحقة يكشف عن أن مضمونها الحقيقى هو الدين، وإن كانت تحاول أن تكتسى بمصطلحات الفلسفة وطريقتها فى التعبير[١٣].

رابعًا: الخشت مع الإسلام ضد هيجل

لم يكتف الخشت بنقد فكرة الدين المطلق عند هيجل على اعتبار أن المسيحية لا تصح أن تكون هى الدين المطلق الذى وصفه هيجل، بل قدم الخشت نظرة للإسلام وكأنه يوجه هيجل نحو الإسلام وأنه كان الأجدر بأن يكون هو الدين المطلق.

فقد عاب أولا على هيجل تجاهله للإسلام، إذا لوح الخشت أن تجاهل هيجل للإسلام كان عن قصد وانحياز للأيدلوجيا الغربية. فيقول: «إن تجاهل هيجل للإسلام فى فلسفة الدين وعرضه كشيء هامشى عرضى فى فلسفته، يعكس التعصب التاريخ روح الأوربى تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر، ويؤيد هذا أيضًا تلك الرؤى المحرفة للإسلام ـ رغم أنها متجاورة مع بعض التحليلات العميقة والصائبة ـ التى طرحها هيجل فى فلسفة التاريخ، فالإسلام مرتبط عنده بالمبدأ الشرقى السالب

للذاتية، وهو ذو هدف سلبى يتمثل فى تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أن الإسلام فى منظوره قد انحل سريعا مثلما صعد سريعا، وفى الأحيان التى يسجل فيها هيجل شيئا إيجابيا للإسلام يرده إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقه[١٤].

ويفسر الخشت خطأ نظرة هيجل للإسلام بأنه ربما يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية، فضلا عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة الإسلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربى للإسلام حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له[١٥].

يضيف الخشت أيضًا فى هذا الصدد نظرته للإسلام وكأنه يراه هو الدين المطلق الذى كان يجب أن يكون هو الدين المطلق فى النسق الهيجلى بدلا من المسيحية، وذلك لأنه ـ فى رأى الخشت ـ يشتمل على أفكار بالغة التجريد والنظرية، بجوار اشتماله على تمثلات بل إن المفهوم الأساسى الذى يقوم عليه الإسلام مفهوم تجريدى خالص، وهو التوحيد الإلهى. فمفهوم الألوهية الإسلامى يقف ـ بين سائر مفاهيم الألوهية التى تقدمها الديانات الأخرى ـ كأكثر المفاهيم إيغالا فى التجريد والتنزيه عن الحس والمحسوس وأكثرها بعدًا عن المجاز والتمثيل، لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجاوز ليس للحس فقط، وإنما كمجاوز العقل، وإن كان غير مضاد له، إمعانا فى التجريد والتنزيه (ليس كمثله شىء)، (لم يكن له كفوا أحد)، (كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك). ولو كان هيجل تعمق فى مفهوم التوحيد الإسلامى من خلال لكان أن معلومات دقيقة، بإمكانه يكتشف أبعادا فلسفية عميقة الغور كانت كفيلة بتغيير موقفه الذى تجاهل فيه الإسلام فى» محاضرات فى فلسفة «؛ حيث لم يذكره فى سياق التطور العام لأديان البشرية التى اختتمها بالمسيحية، وإن كان قد ذكره على نحو هامشى غير لائق به[١٦].

ويرى الخشت بأنه إذا كان هيجل قد ذهب إلى أن جميع الأديان السابقة على المسيحية ما هى إلا معبرة عن جوانب من المسيحية ذاتها، وعندما جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعابا كاملا من وجهة نظر «هيجل»، فإن الإسلام جاء فى المرحلة النهائية

من مراحل ارتقاء الدين، واستوعب كل العناصر الإيجابية فى الأديان السابقة عليه، وخلص مفهوم الألوهية من كل ما علق به من تصورات تشبهه بالبشر، أو تخلط بينه وبين الطبيعة، أو بينه وبين أى مستوى من مستويات الوجود فهو (ليس كمثله شىء) وهو الذى يجب تنزيهه عن كل ما يصفه به البشر: (سبحانهُ وَتَعَالَى عَمَّا يصفون)، وهو الذى لا يمل المسلم فى كل صلاة من تكبيره: «الله أكبر»، أكبر من كل تصورات البشر، أكبر من كل شىء، أكبر من كل قيمة أكبر من كل ما هو طبيعى أو إنسانى أو حيوانى، وهو الذى لا يمل المؤمن من تسبيحه فى كل صلاة؛ أى تنزيهه عن كل ما لا يليق به، تارة، وسبحان ربى العظيم فى الركوع، وتارة «سبحان ربى الأعلى فى السجود».

إن المسيحية فى رأى الخشت تذيب الإنسانى فى الإلهى وتفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد المجرد الذى يعتبر أسمى العقائد فى الله حتى الآن من منظور عقلانى.

أما الإسلام دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعتقاد(١٧)، حيث ينظر إلى الله باعتباره روحا خالصا وباعتباره إلها مجردا وليس محسوسا عيانيًا. وهذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمى بغرض العبادة، در المشابهة أعمال الله: فإنه ليس له شبيه وكذلك أعماله.

وميزة التجريد فى الإسلام فى رأى الخشت أنه بلغ قمة ترقى الوعى بالألوهية، فالإسلام لا يخاطب الناس بالمعجزات الحسية، ولكن بالآيات العقلية الفكر تارة بالاستشهاد بالطبيعة، وتارة بالاستشهاد بالاستنباطات البرهانية، وتارة بالاستشهاد بالسنن التاريخية. ويفصل الإسلام بين مستويات الوجود دون خلط بينها، ودون طغيان لمستوى على مستوى. فالألوهية غير الطبيعة، وغير الإنسانية، وغير الحيوانية، وكل طرف من هذه المستويات غير الآخر والدخول من مستوى إلى مستوى ليس خاضعًا لنوع من الإرادة العمياء، وتدخل الله فى الطبيعة ليس عشوائيًا؛ لأن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية لا تتغير ولا تتبدل، وأن الله خلق الأشياء وفق قانون أو قدر وإن (إنا كل شىء خلقناه بقدر)، (سنة الله فى الذين خلو من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلًا).

والقرآن لا يتحدث عن صفات لله؛ إمعانا فى التنزيه، وإنما يتحدث عن أسماء

الله، فالله ليس سرابا مثل «البراهما»؛ وهى أسماء له باعتبار أفعاله العدل، العلم، القوة، الرحمة.. إلخ. فالروح الإلهى يخرج من تجرده، فيحقق ذاته فى الكون عبر أفعاله الإبداعية. لكنها ليست سحرية، بل إن وكل شىء عنده بمقدار (وكان أمر الله قدرا مقدورا)، هو رب العالمين الموجودات كلها، والبشر كلهم: المؤمن والكافر، والتقى والعاصى وهو ليس فى زمان لأنه خالق الزمان، وليس فى مكان لأنه لخالق المكان ومع ذلك فأينما تولوا فثم وجه الله.

ويعقّب الخشت صراحة بقوله إن: «الإسلام هو دين الروح المطلق: لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلى مجرد على نحو مطلق والروح الإلهى ليس غارقًا فى الطبيعة، بل متعالٍ عليها، كما أنه لا يحل فى أى حيز أو مخلوق، ولا يتحد مع بشر فى طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله فى الإنسانية من روحه؛ فهو منبع الحياة العاقلة» لكن ليس معنى هذا وحدة الإنسانى والإلهى، فمستويات الوجود متمايزة الإلهى، الطبيعى، الإنسانى[١٨].

وبرغم أن رؤية الخشت للإسلام لا تقل إبهارًا عن رؤية هيجل، إلا أنه لا يبقى الإسلام كما المسيحية نسقًا مغلقًا، وإن كان الأول فيه شىء من الانفتاح المشروط. بعكس الدين المطلق الذى يمكن أن نفهمه، فالدين المطلق هو الدين الفلسفى، لا الدين الرسمى.

فكل من رؤية هيجل والخشت حاولت أن تستخلص العناصر التى تضع سواء المسيحية أو الإسلام كدين مطلق، وأن تنتقى من الشكل العام ما تضعه فى صورة مطلقة، فبالرغم من أن المسيحية كما رآها هيجل قادرة على فك التناقضات فى الثالث، فالفكرة تساوى اللاهوت، ونقيض الفكرة تساوى الناسوت، والمكون منهما يساوى روح القدس المتجلية فى وعى العالم، رغم كل ذلك كله؛ تبقى هذا الرؤية مقبولة فى منطق الإيمان، أما منطق العقل والمنطق فهذا درب من التخبط والتشويش.

خاتمة

من خلال الاتكاء على المرتكزات التى وضحناها سابقا، نجد أن قراءة الخشت لهيجل «قراءة هيجلية» كانت موفقة على نحو كبير؛ ولأن هيجل يتأرجح كالبندول بين الرجعية والتقدمية.. رجعية على مستوى النتائج اللاهوتية النهائية للمضمون، وتقدمية على مستوى المنهج واكتشاف البنيات، وهذا هو سر تناقض الفلسفة الهيجلية.. فهى فلسفة تقدمية بقدر ما فيها من كانطية وسبينوزية، ورجعية بقدر ما فيها من عنصرية فى الحضارة وتحيز فى الاعتقاد الدينى، كان لا بد أن يكون هناك فك لهذا التناقض الهيجلى، ولن يكون ذلك إلا بقراءة هيجل من مرآة هيجل نفسه كما فعل الخشت.

وفى الواقع أننا نندهش من موقف هيجل من الإسلام وتجاهله تماما من نسقه الفلسفى، برغم ما له من تأثير حضارى وإنسانى على المستوى التاريخى والجغرافى، الأمر الذى جعل الخشت ـ وهو محق ـ يوجه إليه سهام النقد واللوم على هذه الفجوة التى تركها فى نسقه ولم يعرها اهتمامًا إلا فى بضعة سطور فقيرة.

وعلى الرغم أيضًا من محاولة الخشت إعطاء صورة للإسلام على أنه الدين المطلق، تبقى هناك فى الوجه الآخر صورة للإسلام المشخص الإله، وإن كانت صورة هامشية لا تمثل جوهره، إلا أنها موجودة، فلله يد، وعرش يستوى عليه، وعين ووجه.. وإن كانت هذه الصور تأتى فقط لتقرب المعنى إلى أذهان العامة إلا أنها موجودة لا يمكن إغفالها أو التغاضى عنها.

وبالتالى فنحن أمام إعجابين؛ إعجاب أمام عناصر هيجل الفلسفية فى محاولته لفلسفة الدين وعقلنته بشكل ممتاز، وإعجاب أيضًا من محاولة الخشت لفك التناقض الهيجلى العالق فى فلسفته، الذى استعصى تقريبا على معظم قارئيه، إلا إننا نرى من جانبنا أن كليهما كانت رؤيته للدين كنوع من رد الفعل، فإن كان هيجل قد قدم رؤيته كرد فعل على النزعة الطبيعية للدين، فالخشت قدم رؤيته كرد فعل على هيجل المنحاز للمسيحية، الأمر الذى يجعلنا نتساءل فنقول: هل يمكن بحق أن يكون «فيلسوف الدين» متجردا فى بحثه فى المعتقدات بشكل كامل أم لا؟

الهوامش

(١) الجرمان: الشعوب والقبائل التى تتحدث باللغة الجرمانية والتى تنحدر من نفس العرق، وهو مصطلح يبدو أنه للتفرقة العرقية (انظر الموسوعة الحرة).

(٢) انظر محمد عثمان الخشت: الأديان؛ تأويل نقدى فلسفى عند هيجل، دار غريب. ١٩٩٥، ص١٧ ـ ١٨.

(٣) انظر المصدر السابق، ص١٤٥.

(٤) السابق، ص٢٠.

(٥) السابق، ص١٤٢.

(٦) السابق، ص١٤٥.

(٧) الخشت المعقول واللا معقول فى الأديان، نهضة مصر، ط٢، ٢٠٠٦، ص٣٠٣.

(٨) محمد عثمان الخشت: الأديان؛ تأويل نقدى فلسفى عند هيجل، ص٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(٩) السابق: ص١٢٨.

(١٠) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الأديان، ص ٢٠٢.

(١١) محمد عثمان الخشت: الأديان؛ تأويل نقدى فلسفى عند هيجل، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(١٢) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الأديان، ص ٣٠٧.

(١٣) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الأديان، ص ١٩٧.

(١٤) محمد عثمان الخشت: الأديان؛ تأويل نقدى فلسفى عند هيجل، ص ١٦٩.

(١٥) محمد عثمان الخشت: الأديان؛ تأويل نقدى فلسفى عند هيجل، ص ١٦٧.

(١٦) المرجع السابق، ص١٠٣.

(١٧) حسب رأى هيجل: إذ يرى هيجل أن أبرز ما يميز الإسلام هو التوحيد والبساطة فى الاعتقاد.

(١٨) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الأديان، ص ٣٣٢.

روح الدين ودين الروح
قراءة فى روحانية التجربة الدينية فى كتاب
«مدخل إلى فلسفة الدين»

أ. حمادى أنوار(*)

تقديم عام

يعتبر كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين» للدكتور «محمد عثمان الخشت»، الصادر سنة ٢٠١٦ عن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» من أهم المداخل الفلسفية العربية لدراسة الدين من منظور فلسفى، أو فى ما يسمى بفلسفة الدين. إذ يُعتبَرُ أول عمل أكاديمى عربى، وقد صدر لأول مرة سنة ١٩٩٣، يحدد فلسفة الدين بما هى حقلٌ معرفى مستقل، وله موضوعه ومناهجه، والذى ستتم برمجته فى العديد من الجامعات العربية.

إن الأهمية التى حظى - ولازال يحظى بها - هذا العمل نابعة من عدة جوانب رئيسة: أولًا، الجرأة فى بحث وتناول موضوع حساس مثل الدين، الذى لازال من الطابوهات الكبرى فى عالمنا العربى. وثانيًا، طبيعة هذا التناول، والمنظور الذى سيتم الخوض فيه من خلاله؛ وهو بطبيعة الحال الفلسفة. ثالثًا، السياق التاريخى الذى ظهر فيه الكتاب سنة ١٩٩٣، والذى كان يعرف ندرة على مستوى جرأة الكتابات الفلسفية العربية فى موضوع مثل «فلسفة الدين»، وهو إشكال ليس بالقديم جدًّا حتى فى التراث الغربى، سيتأسس مفهومه لأول مرة مع كتابات كانط وهيغل. لذلك يُحسَب للأستاذ الخشت أنه تجرأ على طرق أبواب هذا الميدان عربيًّا، وأفسح المجال أمام العديد من الأقلام الأخرى التى ستظهر بعد ذلك. إلا أن الجانب المتميز فى هذا العمل هو ما يتعلق بما هو منهجى، والذى يبرز من خلال السلاسة والوضوح فى شرح الأفكار والتصورات وصياغة الإشكالات، والقدرة على المزج والمقارنة بين مقاربات فلسفية عديدة جدًّا، وبمرجعيات مختلفة، تفتح للقارئ آفاقًا رحبة للبحث

(*) باحث مغربى.

والاطلاع. ولعل هذا هو ما يجعل منه كتابًا أكاديميًّا مهمًّا، نظرًا لما يحيل عليه من أسئلة ومراجع وأفكار، رغم ما يُسجل عليه من عدم توسع أو استفاضة، فى ما يتعلق بشرح بعض الأمور والإشكالات، التى ظل بعضها غامضًا، وفى حاجة إلى بعض التفسير وأحيانًا التأويل.

يوضح عنوان هذا المؤلف بأنه كتاب فى فلسفة الدين، يقدم بعض المداخل والمفاهيم الأساسية التى يمكن للباحث توسلها لولوج مجال فلسفى متخصص جدًّا. لكنه أيضًا، فى العمق، كتاب فى مقارنة الأديان، ويتبدّى ذلك من خلال الغنى الذى يسم المصادر والمرجعيات والتصورات الفلسفية والدينية التى متح من معينها المُؤلف، والتى عمل من خلالها على مساءلة الدين فلسفيًّا، قديمًا وحديثًا، شرقًا وغربًا، مع الانفتاح على التصورات الدينية السماوية والوضعية وعقد المقارنات فى ما بينها.

فى ظل ما يتيحه الكتاب من زخم معرفى، وزادٍ فكرى وفلسفى كبير؛ فقد ارتأينا أن نقرأ مضامين هذا الكتاب - الذى يصعب حصر مُجمل ما جاد به من أفكار ومعلومات كثيرة فى قراءة من هذا القبيل - من منظور خاص جدًّا، سنركز فيه على سؤال مُركّز نستقصى إجاباته بين تضاعيف هذا المؤلّف، وهو سؤال «الروح»: روح الدين، أو دين الروح. والذى نُجمله عمومًا فى مفهوم «التجربة الدينية الروحية» أو لنقل «روحانية التجربة الدينية».

روح الدين ودين الروح أو روحانية التجربة الدينية

قبل الخوض فى هذا الموضوع، لا بد أن نشير بداية إلى أن الكتاب لم يستخدم مفهوم «التجربة الدينية»، وإنما كانت هناك العديد من الإشارات والأفكار حول البعد الروحى الروحانى فى الدين، والذى، بناءً عليه، ارتأينا أن نتحدث عن الدين ليس فقط بما هو مفهوم فلسفى أو لاهوتى، وإنما بلحاظ البعد الوجودى المعيش فيه، وخصوصًا فى شقه الروحى. ومن هنا يكون موضوعنا هو «الدين» باعتباره تجربة روحانية ومعيشة، بعيدًا عن كل القيود التى قد تطوق هذه التجربة، أو ترمى بها داخل حدود مذهبية أو إيديولوجية تتنافى مع ما يكتسيه «المعيش» le vécu من كونية.

ما يميز الحديث عن مفهوم «الروح» هو أنه حديث يتم دائمًا على نحو سلبى؛ أى أننا نحددها فقط بما ليست هى، أو بما ليست عليه. فنقول بأنها بسيطة، منفلتة من قبضة الحواس والعقل، لامادية وغير فيزيائية، غير مركبة ولا تتحلل، ثم إنها خالدة ولا تفنى. (ص: ٢٠٩). إن لها طبيعة منفلتة من كل تحديد حسى أو عقلى أو لغوى. لذلك فهى، شأنها شأن فكرة «الإله»، تدخل فى ما يسميه جانكليفتش ووليام جيمس بـl'ineffable أى فى ما لا يمكن قوله أو وصفه أو تحديده. لذلك ليس غريبًا أن نجد الدين نفسه يُقر بعجز الإنسان عن الإحاطة بالروح، والعلم بمعناها، ويقصر ذلك على الإله باعتباره هو أصل الإنسان والروح معًا؛ أو لنصفه بروح الروح. من هنا فإن كل تجربة روحية لا بد أن تحمل خصائص الروح هذه، وهو ما يدفعنا إلى إدراجها ضمن التجارب المعيشة التى تعاش دون أن تقال، أو يُبَرهَنَ أو يُدَلَّلَ عليها. الروح ليست موضوع تعقل أو تجريب، لكنها قابلة لأن تُجرَّب وتُختبَر؛ أى أن تعاش على نحو ما نجد فى العديد من التجارب سواء الفنية أو الصوفية أو الدينية، وغيرها.

إن القول بـ«روح» الدين لا نعنى به «جوهر» أو «لب» أو «أساس» الدين، بقدر ما نريد منه طرقَ بابٍ نعتبره من أهم أبواب التجربة الدينية، ومن أبرز مكوناتها؛ ونقصد به المكون الروحى أو الروحانى. فكل تجربة دينية تفتقد لهذا البعد فإنها لا تعدو أن تكون مجرد طقس أو ممارسة اجتماعية، غالبًا ما تتخذ شكلًا مؤسساتيًا وسياسيًا، لا تختلف عن غيرها من عادات وأعراف الشعوب.

من هنا يكون «روح الدين» هو جوهر «دين الروح». أو لنقل، بتعبير آخر، إن التجربة الدينية هى فى العمق «تجربة روحية»، ومن هذا الجانب يمكن، فى نظرنا، للدين أن يكون موضوعًا للفلسفة. أما الجانب العملى والطقوسى فيه، فهو من اختصاص العلوم الإنسانية والاجتماعية، التى تُعنى بالتدين أكثر من خوضها فى مفهوم وسؤال الدين.

إن التجربة الدينية هى ذلك السعى الدؤوب للإنسان نحو معانقة المطلق اللامتناهى، أو لنقل بتعبير الدكتور الخشت، إن الدين عمومًا قد نشأ نتيجة شعوره ـ الإنسان ـ بعدميةِ ما هو محدود، وتبعيته، وقصوره، وعدم اكتفائه بذاته؛ ليلجأ إلى البحث عن هذا الأصل الأصيل، أو العلة الكافية للوجود، والمكتفية بذاتها، ليضع

بذلك نفسه أمام المطلق اللامحدود. (ص: ٩) إن هذا السعى هو وليد ما يسميه شوبنهاور بالحاجة الميتافيزيقية le besoin métaphysique فى الإنسان، وهو ما يؤكد دلالة البعد الروحى فيه، الذى يجعله غير مُكتفٍ بما يشهده؛ وإنما متطلّعٌ دومًا إلى ما هو غيبى ومُغيَّبٌ وغائبٌ عنه.

تهدف الممارسة الدينية إلى التواصل مع الإله عن طريق الروح. (ص: ٢٣) وهو ما يجعل التجربة الدينية تجربةَ وصلٍ واتصالٍ روحيين، بين روحين، وبواسطة الروح، ولأهداف روحية أيضًا. لتكون بذلك الروح هى روحُ الدين، والروحانية هى السمة الأبرز للتجربة الدينية، والحاجةُ الأساس التى تُحرّك الإنسان وتوجه علاقته بكل ما يدور فى فلك الدين.

تكتسى الروح أهمية كبيرة فى جميع التجارب التى يمرُّ منها الإنسان. فغيابها يعنى التخبُّط فى غياهب المادة والجسد، والتجرُّد مما هو وجدانى وداخلى شعورى. إن الروح، يقول الدكتور الخشت، «هى حقيقة الفكر، وهى التى تعطى الإنسان شعورًا بوحدة الذات، أو الأنا، على الرغم من كل التغيرات التى تطرأ على الجسد. إنها ضرورة أخلاقية تسلّم بها الفلسفة النقدية مصادرةً، وهى قضية إيمانية يُسلّم بها المؤمن وحيًا إلهيًّا، ومع ذلك لا تمكن معرفة طبيعتها؛ إنها معلومة من الدين بالضرورة، لكن كيفها مجهول.» (ص: ٢٤٧) ومع ذلك يمكن للإنسان أن يستدل على وجودها إذا كان مؤمنًا، ويعيش تجربة وجودية إيمانية وتأليهية. إذ إن تصور الألوهية يستدعى بالضرورة الإيمان بالروح وخلودها، والتسليم بحياة أخرى بعد الموت، لنكون بذلك إزاء «دليل أخلاقى على وجود الروح» (ص: ٢٤٨) يبرز بقاءها بعد الموت حتى تنال جزاء ما بدر منها فى الحياة السابقة على الموت. وهو دليلٌ أخلاقى، دينى فى العمق، من جهة، ونابع من حاجة إنسانية إلى ما يمكنه أن يبنى عليه آماله، من جهة أخرى. لأن الإنسان لا يستطيع أبدًا العيش دون أن تكون له أفكار عن المستقبل البعيد، فهى وحدها ما يمكن أن يضفى على حياته الحاضرة الكثير من المعنى، دون أن يكترث لصحة هذه الأفكار أو كذبها، التى غالبًا ما تتخذ شكل أوهام كما أبرز ذلك نيتشه، وهى الأوهام التى لا يمكن تصحيحها لأنها موضوع رغبة، كما أن لها مستقبلًا لا يمكن تحديد أفقه حسب توصيف فرويد.

يربط هيغل الدين بوعى الروح لجوهره، وارتفاعه عمّا هو متناهٍ ومحدود، وسموُّه إلى ما هو مطلق. ومن ثم نحدده باعتباره هو«ما يشعره الإنسان فى وعيه بعدمية المحدود، وتبعيته، فيبحث عن العلة، ولا يسترجع صفاءه إلا بأن يضع نفسه أمام اللامحدودية.»(ص: ٢٨) وهو أيضًا تجربة روحية قوامها تحلية النفس، واتصافها بقيمٍ وميول تسمو بها عن حالها السابق على مثل هذه التجارب. ويمكننا إذن وصف التجربة الدينية بالخلاقة، وبأنها إبداع روحانى تنفتحُ معه وبه الذات الفردية، ويتجمّل بها العالم والوجود.

يتجلى هذا البعد الجوانى الروحى فى الدين من خلال التعريف الذى يتبناه الدكتور الخشت، والمتمثل فى قوله إن الدين هو «حركة الشعور ونزوعه نحو المطلق، وتجلى هذا النزوع فى منظومة متكاملة من المعتقدات حول الوجود بجانبيه المرئى واللامرئى، باعتباره راجعًا إلى قوة غيبية واحدة أو متكثرة، باطنة أو متعالية، وأن هذا الوجود لا يقف، فحسب، عند ما هو ظاهر، بل تكمن حقيقته فيما هو أبعد من هذا الظاهر.» (ص: ٢٩) فالدين ليس مجرد عبادات وطقوس، وليس مجرد جنة أو نار؛ إنه أبعدُ من ذلك: فهو قيمة وجودية، وأخلاقية، وروحية، وإنسانية، تربط الذات بذاتها، وتؤسس لعلاقتها بالغير، وبالوجود فى كُلّيته.

فى حديثه مثلًا عن التجربة الدينية الإسلامية؛ يبدأ الدكتور الخشت من الأصل الأول لهذه التجربة، وهو الله الواحد الأحد، المُنَزَّه عن أى تشابه أو مقارنة مع البشر أو الحيوان أو الطبيعة عمومًا. فهو الجوهر الفريد والمتفرّد والمُنَزَّه، وهو أكبر من كل تصورات البشر، وفوق كل شىء، بل أعظم من كل قيمة؛ يسمو على الإنسان والوجود والطبيعة. لذلك فالإسلام، يضيف الدكتور الخشت، هو دين الروح. والروح الإلهى غير غارق فى الطبيعة بل مُتعالٍ عليها، كما أنه لا يَحُلُّ فى أى حيّز أو مخلوق، ولا يتحد مع البشر فى طبيعة واحدة.(ص ص: ١٠٢-١٠٣) إن الروح من أمر الإله، وهو وحده المحيط بها. وكل تجربة روحانية تعاش دون أن تُعلم، يتذوقها من يحياها ويخبُرها فى صمت وبعمق، وعن طريق هذه الحياة الروحانية يتغيَّا الارتقاء إلى المطلق.

كل تجربة دينية روحية تكون بالضرورة ملتزمة أخلاقيًّا، وهو ما يجعلها متناغمة

مع تصور كانط للدين؛ الداعى إلى تخليصه من الطقوس والشعائر، وتأسيسه على الأخلاق. هنا يصير الدين سلوكًا أخلاقيًّا قويمًا، يكون صاحبه حُرًّا ومريدًا وعاقلًا، لا يتدين ولا يؤمن ظنًّا منه أن الإله فى حاجة إلى عبادته؛ وإنما يراعى الألوهية فى ذلك لأنه هو من يحتاج إلى هذه التجربة الإيمانية لكى تُخَلّصه من ويلات الفراغ واللامعنى، ومن أشكال التّيه التى تسم الوجود المجرد من أى مُكوّن روحى؛ دينيًّا كان أم غير دينى.

إن للتجربة الدينية الروحية جوهرًا أساسيًّا، هو عينه غايتها؛ ويكمُن فى محاربة الوثنية فى الدين، والتصدى لكل نزعة صنمية فيه، قد يغدو معها مجرد وثن، وذلك فى منأى عن الأشكال البدائية والمعروفة لهذا المفهوم. يصير الدين وثنيًّا عندما يتم اختزال التجربة الدينية فى جملة من العبادات والطقوس، يظن من يقوم بها أن الإله فى حاجة ماسة إليها؛ وهو ما يفسر ما بات يسم التجارب الدينية من آلية وجمود وميكانيكية، وغياب كل ما هو روحى وأخلاقى فيها، واختلاطها بممارسات غير أخلاقية فيها الكثير من التمويه والتحايل والتظاهر مما يتنافى وروح الدين وجوانيته.

تتخذ العبادة فى التجربة الدينية الروحية شكلَ فعلٍ حر وعاقل، تنفتح معه الروح، ويستنيرُ الوجود، ويشعر الإنسان بسموه وارتقاء كينونته. وينسلخ من شعوره السلبى بأنه ليس إلا عبدًا خاضعًا وتابعًا، يلبى أوامر إلهية وهو مُكرهٌ ومقهور. إذن فالعبادة، بهذا المعنى، هى فى الأساس «عمل روحى يهدف إلى إعادة بناء الروح فى علاقتها بالعالم، عبر ضبط علاقة الروح الإنسانية مع الألوهية منبعًا للأخلاق والضمير، ومقياسًا للمثل العليا: الحق، والعدل، والعلم، والرحمة، والقوة...» (ص: ١٧٧)

إذن، لا معنى للدين وللتجربة الدينية دون روح وروحانية، فالروح، كما يقول الدكتور الخشت، لازمة أساسية فى الأديان. (ص: ٢١٠) تلازم الدين باعتبارين اثنين: إما بما هى مقابل للجسد، ومن ثم الحديث عن خلودها أو فنائها، منعزلة أو مع الجسد، تبعًا لاختلاف الأديان والمعتقدات. أو بما تضفيه على التجربة الدينية من روحانية تتجاوز بها ومعها قيود العالم المادى، وتنحو بها بعيدًا عن مطامع ومطامح المتدين العادى الذى يحركه فقط الخوف من العقاب والطمع فى الثواب.

لا ينبغي أن ننظر إلى كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين»، للدكتور محمد عثمان الخشت، نظرة اختزالية تحصره في مجال تخصصي واحد وضيق؛ وهو فلسفة الدين. بل إن ما يميزه هو تعدد المشارب التي نهل منها، الشيء يفيد أيضًا تعدد وتنوع المصابّ التي يمكن أن يصب فيها. خصوصًا وأن الرجل قد أبان في كتابه هذا عن الكثير من الانفتاح العقدي، والمرونة الفكرية، حالا دون سقوطه في فخ ومطب الانغلاق المذهبي الذي غالبًا ما يُضعف الكثير من الأعمال التي تتم في هذا التخصص المعرفي الدقيق والحساس. والنتيجة هي أن هذا الكتاب يمكن أن يرجع إليه دارس الفلسفة، ودارس الدين أيضًا، وكل من يُعنى بالتخصصات القريبة منهما.

لذلك فإن التأمل الفلسفي في الدين من شأنه أن يتصدى لكل النزعات المتطرفة، دينيًا وعقديًا أو فكريًا وفلسفيًا، كما أنه قادر على مواجهة كل ميول عدمية في الإنسان نابعة من إرادوية ساذجة تطغى على فكره وعقله، فتجرده من حسه السليم، وتغرقه في وحل من الغطرسة الفكرية والتزمت العقدي، جاعلةً منه أداة للذود عن قضايا لا تدخل في إطار ما ينبغي الذود عنه، أو حث الناس على اعتناقه. إننا إذن أمام تأمل في سؤال المعنى: معنى الحياة، ومعنى الوجود، وبالتالي معنى الإنسان. وكل فلسفة لا تضع سؤال الإنسان على رأس الإشكالات التي تعالجها، فلن تعدو أن تكون مجرد ترف فكري ومعرفي. أما الدين الذي لا يولي الإنسان حقه وقدره، فلا محال أنه مجرد ابتداع بشري يروم خدمة مصالح فئة بعينها، ولا يَمُتُّ للألوهية بصلة.

من هنا يمكننا تأكيد أن التصالح الموضوعي مع معانٍ مثل الألوهية، الدين، المطلق، الحقيقة، الخَير، الجمال، الحب، الروح...إلخ، ممكنٌ الآن أكثر من أي وقت مضى. لمَ لا والعالم أمامَ أعيننا ينضحُ بما فيه من أسرار، ويُسفِرُ في كل مرة عن مكنوناته المذهلة، وأغوارها البعيدة، والإنسان لا حول له ولا قوة. إن ما نحتاجه اليوم هو بعضُ جهدٍ مضاعف من أجل انتباهٍ أكثر نذيب به جليد الغرابة التي تشكلت بين الإنسان والوجود، ويقظة أعمق تقلص المسافة بينه وبين ذاته، وتجريب الإنصات للنفس والآخر والوجود بجوارحَ مُستغنية لا تنشُدُ شيئًا أقصى من ذلك الامتزاج

بممكناته اللامتناهية، وبوجدان وروح لا يرومان إلا الانصهار فى رحابة المطلق بآفاقه اللامحدودة.

وما الفلسفة إلا ذلك المهماز الذى نُحرّك به جمارَ أسئلتنا الحارقة، دون أن تلسعنا ألسنة لهب أُتون فِكرنا المتلظية. ومن ثم فالرهان، كل الرهان، على الفعل، وعلى مدى استيعابنا لمعنى الحرية، ولعمق مسؤولية امتلاكنا لها، خصوصًا وأنها هى الوسيلة الساحرة التى تضعنا أمام رهان كينونتنا الذى لا يقبل الهزل، ولا يحتمل التأجيل؛ لأنه آنٌ مطلقٌ لمن استطاعَ دفع غشاوةِ غبشٍ وجود زائف ملؤه الفراغ والعدم. فالإنسان حرٌّ فى أن يعتقد فى الدين الذى يراه الأحق باتباعه، لكنه ليس حرًّا البتة فى تعطيل عقله وعقل غيره، وممارسة الوصاية عليهم؛ ولعل هذا هو ديدن كل تفكير فلسفى فى الدين.

فلسفة الدين عند الدكتور محمد الخشت

د. سحر سامى [*]

يعد البحث فى جوهر الدين والفكر الدينى من أهم الموضوعات عبر التاريخ، إلا أنه تزايد فى العصر الحديث بصورة كبيرة، على الصعيد العربى والعالمى نتيجة لتطورات العصر وصراعاته وملامح الثقافة الحديثة، وعلاقة الدين بالعلم والسياسة والتفاعلات الاجتماعية والنظم والاتجاهات الفكرية المختلفة، وضرورة وجود رؤى واضحة لمفهوم الدين والممارسات الدينية، ومن ثم تزايدت الحاجة إلى الاهتمام بالدراسات التى تناولت الدين فى العصور المختلفة مثل علم الكلام واللاهوت وتاريخ الأديان ومقارنتها، إضافة إلى فلسفة الدين، حيث إن لفلسفة الدين خصوصية فى دراستها وتأملها، حيث تناولت الأمر من وجهة نظر خاصة بدأت مع الفلسفة الكانطية، واتخذت شكلها كبحث منظم مع كتابه «الدين فى حدود العقل وحده»، رغم وجود إشارات فى الفلسفات السابقة أو تساؤلات حول بعض الموضوعات إلا أنها لم تشكل فلسفة متكاملة، إلا أن كانط فحص الدين فحصًا عقلانيًا حرًا.

من هذا المنطلق يسعى د. محمد عثمان الخشت إلى وضع فلسفة الدين فى إطار منهجى علمى فى اللغة العربية، كميدان علمى له موضوعه ومناهجه. ويقوم بالتعريف بفلسفة الدين وعلاقتها بالعلوم الأخرى، وإيضاح المسائل التى يتناولها الفلاسفة كماهية الدين والألوهية والوحى والنبوة والعبادات والمعجزات وغيرها. وفى البداية يطرح السؤال الذى يحدد طبيعة بحثه، ويرسم الطريق لما سيأتى بعده فى دراسة فلسفة الدين، وهو: ما الدين؟ بحثًا عن ماهية الدين، والمعنى الكلى له، والجوهر الذى يسرى فى كل الأديان، بدءًا من التعريف اللغوى، وكون الدين لغويًا هو:

«العادة والشأن، ودانَه يدينه دِينًا بالكسر: أذله واستعبده، فدَان. وفى الحديث: الكيِّس من دان نفسه، ...، والدين: الجزاء أو المكافأة، ومنه الديَّان: فى صفة الله

(*) دكتوراه فى اللغة العربية، كلية الآداب، مذيعة فى القناة الأولى بالتليفزيون المصرى.

تعالى، والمدين: المعبد، والمدينة: الأمة، والدين: الطاعة، ومنه الدين، والجمع: الأديان»

ويرد الدكتور الخشت هذه المعانى لأصولها فى اللغات الأخرى، إلى أن يصل بنا إلى التعريف الاصطلاحى للدين وفقًا لما أوردته المعاجم العربية والذى يدور فى مجمله حول العبادة والإيمان.

ثم يفرق بين الدين والملّة وفقًا لعدد من التعريفات يصل منها إلى أن «الدين منسوب لله تعالى، والملّة منسوبة إلى الرسول والمذهب منسوب إلى المجتهد».

كما يتناول التعريف الاجتماعى للدين استنادًا إلى تعريف دوركايم: «إن أى دين هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أى منفصلة، محرمة، تجمع فى إيلاف أخلاقى واحد كل من ينتمون إليه.» باعتبار أن ذلك التعريف هو الأكثر شيوعًا فى علم الاجتماع الدينى، وفقًا لقاموس أكسفورد، فتكون الفكرة المحورية هنا هى «المقدس» التى يجمع حولها المؤمنون فى إطار دينى اجتماعى، ويدخل تحت هذا التعريف مختلف الأديان والعقائد بما فيها البوذية وغيرها ـ كممارسات جماعية ـ تختلف عن السحر الذى يعتبر ممارسة فردية. وهكذا يكون الدين ظاهرة اجتماعية.

ويتناول كذلك تعريف الدين من وجهة نظر علم النفس إلى أن يصل إلى التعريف الفلسفى للدين وهو أنه يتنوع بتعدد الفلاسفة فيذكر تعريفات كانط وهيجل وغيرهما:

حيث يقول كانط: «الدين هو معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر إلهية» أما هيجل فيقول: «الدين هو الروح واعيًا بجوهره، هو ارتفاع الروح من المتناهى إلى اللامتناهى». وميّز بين أنواع الدين وفقًا لآراء الفلاسفة والتى تتنوع بين أديان الشرك، كالأديان التى تتعدد فيها الآلهة أو التراتبية الهرمية التى تتمثل فى تشكيل هرمى لمجموعة من الآلهة يعلو قمتها إله واحد، مثل الدين فى اليونان القديمة حيث زيوس كبير الآلهة. وأديان التوحيد كاليهودية والمسيحية والإسلام. والدين الطبيعى وفقًا لذلك التعبير الذى استخدم فى القرن الثامن عشر، ويشير إلى الاعتقاد فى وجود الله وخلود الروح والاعتقاد فى الوحى والنبوة، ومع ذلك فهو مجموعة اعتقادات بوجود

الله ورحمته وروحانية النفس وخلودها، والطابع الإلزامى للعمل الأخلاقى باعتبارها كلها من وحى الوعى أو النور الداخلى الموجود بداخل كل إنسان، وقد اعتبر البعض أن هذا الدين إن هو إلا وجود أدبى أو نظرى لا يتحقق إلا على مستوى الكتابة الأدبية عند بعض الفلاسفة.

وقد اعتبر هيوم أن أساس الدين هو الخوف والقلق إزاء أحداث الحياة إضافة إلى حب الحقيقة والرغبة فى الوصول إلى جوهرها ورؤية عالم متجانس يحكمه النظام، ويوجد هذا الدافع عند بعض العقول الفلسفية، التى تمتلك فرصة التفكير فى هدوء وفراغ وتصل إلى الإيمان بإله واحد يتصف بكونه إلهًا حكيمًا مبدعًا عليمًا قديرًا.

الدين العقلى الأخلاقى المحض

فى إطار بحث الدكتور الخشت فى ماهية الدين من منظور الفلسفات المختلفة يستعرض المفهوم الذى حاول كانط استنباطه من «العقل الخالص» وهو استنباط نظرى أراد كانط به أن يبين أن العقل الخالص له مبادؤه الخاصة ومعاييره التى يقوِّم بها كانط العقائد الدينية التى يدعى أصحابها أنها متوافقة مع العقل وهى ليست كذلك.

ويرى أن كانط جعل العقل وحده بقوانينه هو المقياس الذى يقيس به الإيمان الدينى، ومن هنا تقوم رؤية كانط للدين على فكرة «الدين فى حدود العقل وحده»، إلا أن مفهوم كانط قد أثار بعض الالتباس حيث إنه قبل ذلك قرر أن يلغى المعرفة لإفساح المجال للإيمان. ويرى د. الخشت أن هذا الالتباس يزول إذا تم فهم مراد كانط على أنه قصد إلغاء قدرة المعرفة العلمية بمعناها الرياضى الفيزيائى على تحصيل يقين معرفى عن عالم مابعد الطبيعة. حيث إن مجالها المشروع هو عالم مابعد الطبيعة أو التجربة الحسية، أو عالم الظواهر، لكى يفسح مجالًا للإيمان الأخلاقى بعالم ما بعد الطبيعة، وهذا لا يعنى إفساح المجال للإيمان الدينى الموحى به. كما يرى أن الوحى لدى كانط لا يجد مكانًا معرفيًّا، إلا أنه لم ينكر كلية وجود الله، فالأخلاق لدى كانط لا تقوم إلا بثلاث مسلمات هى: «وجود الله، وخلود الروح، وحرية الإرادة» والدين العقلى عنده هو دين أخلاقى ومختلف عن الأديان التاريخية عامة واليهودية والمسيحية خاصة، «فهو دين يقيم نفسه على الأخلاق، ويقيم الأخلاق على على

العقل بخلاف الدين المسيحى كدين وضعى تاريخى يقيم الأخلاق على مفهوم ملكوت الله».

مفهوم فلسفة الدين

وإذا كان د. محمد الخشت قد تحدث عن ماهية الدين من وجهة نظر المعاجم والمذاهب الفلسفية المختلفة، فإنه يطرح تساؤلًا عن مفهوم فلسفة الدين، التى يحددها بكونها:

«التفسير العقلانى لتكوين وبنية الدين عبر الفحص الحر للأديان والكشف عن طبيعة الدين بشكل عام من حيث هو منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، ومن حيث هو نمط للتفكير فى قضايا الوجود، وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية، والكون والإنسان، وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود. والبحث فى الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية ونمط تطور الفكر الدينى فى التاريخ وتحديد العلاقة بين التفكير الدينى وأنماط التفكير الأخرى بغرض الوصول إلى تفسير كلى للدين، يكشف عن منابعه فى العقل والنفس والطبيعة، وأسسه لبتى يقوم عليها، وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى».

ويحدد لنا العلوم التى تستعين بها فلسفة الدين فى أطروحاتها لأجل الوصول لأهدافها. فهى قد تستعين بعلم النفس الدينى، وتاريخ الأديان، ومقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الدينى، والأنثربولوجيا الدينية. كما قد تستعين فى كثير من الأحيان بنتائج بعض العلوم مثل علم الأحياء والجيولوجيا والفيزياء والفلك فى تقويم العقائد الدينية عن طبيعة الإنسان والعالم.

وتتعدد المناهج التى يفضلها الفلاسفة فى دراسة فلسفة الدين كالمنهج العقلانى النقدى، أو التجربة أو المنهج الوضعى المنطقى، أو التحليلى أو البراجماتى أو الفينومينولوجى، أو البنيوى أو التفكيكى أو غيرها.

كما يتناول د. الخشت «دراسة الدين» بين العلوم الاجتماعية والإنسانية من جهة،

وبين فلسفة الدين من جهة أخرى. ويرى أن دراسة الدين يمكن أن تتحق وفقًا لمناهج علمية متعددة، فعلى سبيل المثال علم النفس الدينى يدرس الدين من زاوية نفسية، بينما علم اجتماع الدين فإنه ينظر للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية من حيث المعتقدات والسلوك والمؤسسات والوظائف الاجتماعية للدين، ويدرسها وفقًا للمناهج الاجتماعية المعروفة، وممن أسهموا فى هذا العلم دوركايم وماكس فيبر وآخرون.

أما علم تاريخ الأديان، فيدرس نشأة وتاريخ المعتقدات والممارسات الدينية، بينما يقوم علم مقارنة الأديان بالدراسة المقارنة الوصفية وأحيانًا النقدية بين الأديان، من حيث المعتقدات والرؤى والكتب المقدسة.

«أما فلسفة الدين فتعمل على تفسير الوقائع التى تقدمها هذه العلوم من وزاويتها، تفسيرًا كليًا مترابطًا».

علاقة الدين بالفلسفة

يرى د. الخشت أن علاقة الدين بالفلسفة قد اتخذت أشكالًا متعددة فى المراحل التاريخية المختلفة، وذلك حسب رؤية علماء الدين والفلاسفة، ويرى أن الفلاسفة قدموا فى هذا الإطار تصورات متعددة لهذه العلاقة، مثل تصور كانط وتصور هيجل، حيث يرى كانط أن «الفلسفة تعارض الدين فى معناه الحرفى، لكن عن طريق التأول العقلانى المحض للكتب المقدسة يمكن للدين أن يلتقى مع الفلسفة» إلا أن د. الخشت يسجل مجموعة من الملاحظات أو الانتقادات لموقف كانط، تتمثل فى:

١ ـ اختزال العالم فى جانب أحادى فقط، وهو الرؤية الأخلاقية للعالم.

٢ ـ وضع كانط لفلسفته الأخلاقية كميزان وحيد للنص الدينى.

٣ ـ غياب القواعد الموضوعية التى تراعى الإمكانات التأويلية التى يطرحها النص الدينى وإصرار كانط على فرض المعنى العقلى عليه.

٤ ـ إن مبادئ عملية التأويل عند كانط تبدو وكأنها مفصلة على طبيعة النص الإنجيلى، ومن ثم لا تصلح كمبادئ تأويلية عامة يمكن تطبيقها على النصوص الدينية الأخرى.

كما يناقش د. الخشت تصورًا آخر للعلاقة بين الدين والفلسفة وهو تصور هيجل، حيث يرى هيجل أن الدين يقع بين الفن والفلسفة، «فالروح المطلق يظهر بثلاث طرق مختلفة فى الفن والدين والفلسفة، حيث يظهر فى الفن بطريقة حسية من خلال الصور والتماثيل، ويظهر فى الدين بطريقة تمثيلية مجازية رمزية، من خلال الاستعارات والتشبيهات، ويظهر فى الفلسفة بشكل مجرد من خلال الفكر الخالص الذى تعبر عنه بلغة مجردة.

وبذلك يقارن هيجل بين موضوع الفلسفة وموضوع الدين، حيث يعتبرهما موضوعًا واحدًا (هو المطلق واللامتناهى) لكن الخلاف بينهما يكمن فى شكل التعبير، حيث تعبر الفلسفة بصورة مجردة بينما يعبر الدين بشكل مجازى. وقد عبر هيجل فى كتابه محاضرات فى تاريخ الفلسفة عن كون الإنسان يمر بلحظتين فى علاقته مع الروح المطلق: الأولى: يكون فيها الإنسان بعيدًا عن الروح المطلق، حيث يكون المطلق شيئًا خارجيًا بالنسبة للروح الذاتى «أى موضوع يظهر للوعى كشىء تاريخى بعيد فى أقاصى الزمان والمكان». والثانية: يكون فيها الإنسان متوافقًا مع الروح المطلق، وهى لحظة الخشوع، حيث يعيش الروح مع الحياة الحميمية بعد إزالة الانشقاق، والقضاء على الانفصال وتتوحد الروح مع الموضوع.

ويؤكد هيجل على ضرورة الدين من حيث هو دين، فمن المغالطة الظن بأن الكهنة - كما يقول هو أيضًا - اخترعوا الأديان لكى يخدعوا الشعوب، فالأديان فى جوهرها تشترك مع الفلسفة فى موضوع واحد هو الله وعلاقته بالإنسان، وأن الدين والفلسفة يبحثان فى العقل الكلى الذى هو بذاته لذاته، الجوهر المطلق، ويحاولان أن يستبعدا التعارض بين المتناهى واللامتناهى، بين الإنسان والإلهى.

ويشير د الخشت فى هذا السياق إلى الدين الإسلامى باعتباره يشتمل على أفكار بالغة التجريد، وأن المفهوم الأساسى الذى يقوم عليه هو مفهوم تجريدى خالص، هو التوحيد الإلهى، فمفهوم الألوهية فى الإسلام يقف بين سائر مفاهيم الألوهية التى تقدمها الديانات الأخرى، كأكثر المفاهيم التى تقدمها الأديان إيغالًا فى التجريد والتنزيه عن الحس والمحسوس وأكثرها بعدًا عن المجاز والتمثيل لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجاوز ليس للحس فقط، وإنما مجاوز للعقل، وإن كان غير مضاد له.

كما يستعرض د. محمد الخشت تاريخًا مجملًا لفلسفة الدين فى الغرب، ويرى أن مواقف الفلاسفة سواء اليونان أو الفلسفة الإسلامية أو المسيحية واليهودية فى العصور الوسطى، لا ترقى لكى تشكل بحثًا نسقيًا فى فلسفة الدين، بقدر ما هى مواقف متناثرة. حتى تحدث كانط عن الدين لأول مرة بشكل فلسفى، حتى نصل إلى القرن التاسع عشر حيث ظهر مصطلح فلسفة الدين وبدء شيوعه واستخدم للدلالة على مجال فلسفى مستقل، ويرجع الفضل فى ذلك إلى حد كبير إلى هيجل فى محاضراته عام ١٨٢١، ثم تناول الفيلسوف الألمانى «شيلنج» فلسفة الدين فى كتابه «محاضرات فى الوحى والأساطير»، وكتب «جون ستيوارت مل» ثلاثة مقالات فى الدين، وكذلك ظهر كتاب ج. كيرد «مدخل إلى فلسفة الدين» عام ١٨٨٠، وكتابات بون، ومارتينو، وفون هارتمان، وغيرهم حتى نهاية القرن التاسع عشر، ثم مع بدايات القرن العشرين كثر الإنتاج الفلسفى حول الدين والدراسات البحثية عن إنتاج الفلاسفة، ومن أهم الكتب التى تناولت موضوع الدين كتابات هوفدينج الفيلسوف الدانماركى، ووليم جيمس، كما أنه فى عام ١٩٠٤ نشر الفيلسوف الأمريكى جوزايا رويس كتابه العالم والفرد الذى نظر فيه إلى الدين فى ضوء مذهبه «المثالية المطلقة» بينما أصدر «سانتيانا» كتابه العقل فى الدين، ويرى فيه أن «الدين يقوم بدور مهم ذى قيمة أخلاقية فى التقدم» ثم توالت الأعمال الفلسفية حتى مرحلة مابعد الحداثة، مثل أعمال جاك دريدا، وجراهام وارد وغيرهما.

وفى إطار دراسته لفلسفة الدين يتناول د. الخشت مسألة «الألوهية فى الأديان» من منطلق أن الله هو الموضوع الأساسى للأديان عامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التى لا تعتقد فى الألوهية، ويرى أن تصور الألوهية يختلف فى أديان الشرك التعددية عن أديان التوحيد وعن غيرها، بل إن تصور الألوهية يختلف من دين لآخر داخل المجموعة الواحدة، ويختلف أحيانًا داخل الدين الواحد وفقًا لاختلاف أتباع الدين فى فهمهم للنصوص المقدسة، بما يفسر تعدد الفرق العقائدية داخل كل دين. لكن فى كل الأحوال هناك اتفاق عام على وجود قوة عاقلة غير مرئية فى العالم، لكنها تختلف فى طبيعة تلك القوة، وعن تصور الألوهية فى أديان التوحيد من وجهة نظر فلسفة الدين يرى أن اليهودية تؤمن بالله بوصفه حاكمًا زمنيًا للشعب

المختار الذى هو شعب اليهود حيث يعتبرون أنفسهم أسيادًا للعالم، وأن الله اختار هذا الشعب وفضله، أما باقى الشعوب فهى خارجة عن ملكوت الله وتدخل فى نطاق سيطرة الملائكة والأرواح، وهذا الإله رغم الوصايا العشر لا يطالب بإصلاح النية الباطنة، بقدر ما يطالب بالالتزام الظاهرى بطاعة الأوامر، ويرد د. الخشت ذلك إلى حكم كانط على الألوهية فى اليهودية وليس على اليهودية الموسوية لأنها تنظر إلى الألوهية نظرة توحيدية تنزيهية.

وعند حديثه عن الإسلام يقول إن التصور الإسلامى يقوم على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذى لا يقبل وجود العدم، فهو القديم الذى لا بداية لوجوده، وهو الباقى الذى لا نهاية لوجوده، ويستعرض آراء بعض الفلاسفة الغربيين بين وجهة النظر الأيديولوجية أو المتحيزة ضد الدين، وبين الموضوعية.

ويناقش د. الخشت مسألة «الوحى والنبوة» كموضوع جوهرى فى فلسفة الدين، ويرى أن الوحى فى حالات أنبياء بنى إسرائيل، مرتكز على أحداث فى مجريات التاريخ وعلى التفسير النبوى لتلك الأحداث الماضية والمستقبلية، ومن خلال تلك الأحداث يتكشف مقصد الله فى التاريخ ومن ثم طبيعته، وأسفار التوراة قصصية فى أساسها، بما يميزها عن كتب الفيدا الهندية مثلا، ويقارن بين الوحى فى اليهودية والمسيحية والزرادشتية حيث ظهرت الزرادشتية بين اليهودية والمسيحية حيث ادعى زرادشت فى القرن السادس قبل الميلاد أن الله اصطفاه كنبى وبلغه الوحى الذى هو كلام الله، ثم استمر هذا المفهوم للوحى مع المسيح من وجهة النظر الإسلامية، إذ أوحى الله لعيسى بن مريم، من خلال وسيط هو الروح القدس، ثمّ تحول مفهوم الوحى من الكلام الذى يقوله يسوع إلى يسوع نفسه والدليل على ذلك ما قاله يوحنا فى إنجيله: «فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله...» إلى آخره حيث صارت الكلمة بشرًا هو المسيح، وبذلك تشترك الأديان فى نظرية الوحى، رغم اختلافها فى طبيعته.

كما يناقش مسألة المعجزات، ومفهومها من خلال المنجز الفلسفى، استنادًا لتعريفات كثيرة منها تعريف تشالز رانسون، الذى يعتبر المعجزة «حادثة توجد ضمن الخبرة الإنسانية التى لاحظت حتى الآن أن عمليات الطبيعة تتعطل مؤقتًا،

مثل الحوادث التى تنسب عادة إلى تدخل قوة إلهية، وتعد المعجزات فى اليهودية والإسلام علامات تدل على قدرة الله الشاملة».

بمعنى آخر تعد المعجزة نموذجًا أو رمزًا «لقرارات التدخل الإلهى فى التاريخ» وتهدف لإثارة انتباه الناس وإشعارهم بالندم وبقدرة الله مما يدفعهم إلى التوبة، والرجوع إلى الله، والأمثلة على ذلك كثيرة فى الأديان المختلفة.

ويذكر د. الخشت رأى كثير من الفلاسفة العقليين ومهاجمتهم لمفهوم المعجزة، مثل «ديفيد هيوم» الذى يرفض فكرة حدوث المعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة وغيره، وكذلك يورد رأى الأنثربولوجيين، الذين يرون أن الإيمان بخوارق العادات يشيع غالبًا بين ذوى العقول ذات الطابع الأسطورى، التى كانت سائدة فى العصور التى كثر فيها القول بالمعجزات، كما يذكر رفض كانط لمعجزات المسيح لكونها تعارض العقل وقوانين الطبيعة المطّردة، كذلك يتناول العبادات ومفهومها ودلالاتها وموقف الفلاسفة منها، ويعرض لمشكلة الشر، وكيف تنوعت مواقف الفلاسفة منها «تبعًا لمواقفهم العامة من الدين وطبيعة رؤيتهم الأنطولوجية للعالم» وكيف تنوعت مواقف الأديان كذلك منها «تبعًا لمواقفهم العامة من الألوهية وطبيعة رؤيتها للعالم والحياة».

كما يدرس موضوعات فلسفية حول فكرة الحياة الآخرة، ويستعرض تطور الأديان، فيخلص من ذلك إلى رؤية خاصة تتعلق بالدين الإسلامى باعتباره الدين الوحيد الذى جاء فى المرحلة النهائية من مراحل ارتقاء الدين، واستوعب العناصر الإيجابية فى الأديان السابقة عليه، مخلصًا مفهوم الألوهية من أية تصورات تشبه بينه وبين البشر أو الطبيعة أو أى مستوى من مستويات الوجود، «فهو دين التوحيد المحض، والبساطة فى الاعتقاد» وهنا تكمن قمة ترقى الوعى بالإلهى. ويرى أن القرآن يؤكد وجود سنن طبيعية وقوانين كلية، والله خلق كل شىء وفق قانون، كما أن أفعال الله إبداعية وليست سحرية كما فى بعض الديانات الأخرى، وهو رب للبشر جميعًا ولكل الموجودات، كما أنه غير محدود بزمان ولا مكان لأنه خالقهما، فالإسلام «دين الروح المطلق؛ لأنه يتكشف فيه الروح من حيث هو روح كلى مجرد على نحو مطلق، والروح الإلهى ليس غارقًا فى الطبيعة، بل متعالٍ عليها كما أنه لا

يحل فى حيز أى مخلوق، ولا يتحد مع بشر فى طبيعة واحدة، ومع ذلك فقد نفخ الله فى الإنسانية من روحه، فهو منبع الحياة العاقلة».

وبذلك يكون د. الخشت قد طرح تصورًا منهجيًا كاملًا لفلسفة الدين، وما يتعلق بها من موضوعات، مقارنًا من خلال هذا البحث بين الأديان المختلفة، وممهدًا الطريق للمزيد من الدراسات فى هذا المبحث الفلسفى لما يقتضيه الخطاب الدينى من إعادة تأمل لتقديم رؤى فلسفية جديدة تحمل روح العصر وتطرح جديدها بما يلائم الوعى الإنسانى فى لحظته الراهنة.

الأساس العقلانى للدين
قراءة فى كتاب «مدخل إلى فلسفة الدين» للدكتور الخشت

د. بدر الدين مصطفى(*)

تتمثل أهمية دراسة الدين بالنسبة للفلسفة عند الدكتور محمد عثمان الخشت ـ المتخصص فى فلسفة الدين وصاحب المؤلفات المتميزة فيها ـ فى أن التساؤل عن الإلهيات والأمور الميتافيزيقية شغلت بال الفلاسفة والمفكرين منذ بداية الفلسفة وحتى القرن العشرين. ومن ثم لا يمكن تجاهل هذا الجانب المهم بالنسبة للفلسفة. وإحدى مهام فلسفة الدين عنده هو تحديد جوهر الدين من حيث هو دين، أى تعريف الدين تعريفا ينطبق على كل الأديان وفى الوقت ذاته يميز الدين عن غيره من الظواهر الإنسانية مثل الفن والعلم والفلسفة.

من هنا تأتى أهمية محاولة الخشت فى كتابه مدخل إلى فلسفة الدين؛ إذ يعد هذا الكتاب نقلة منهجية نوعية فى الدراسات العربية حول الدين وفلسفته. ولا تنبع أهمية هذا الكتاب من كونه يمثل فتحا جديدا للدراسات فى هذا المجال المعرفى المهم الذى تندر فيه الكتابات العربية؛ بقدر ما تتمثل أهميته فى الأساس العقلانى المتين الذى اعتبره الخشت أساسا يمكن إقامة هذا الصرح، أعنى الدين، عليه. وسنحاول أن نتلمس فى قراءتنا لهذا الكتاب معالم هذا الأساس وحدوده متبعين فى ذلك منحى تحليليا نقديا لا يقف عند حدود الظاهر بل يحاول تجاوزه للكشف عن ما ورائياته.

لقد نشأ التفكير فى الدين عندما شعر الإنسان بمحدوديته وتبعيته وقصوره فحاول البحث عن العلة الأولى المطلقة لهذا الوجود وقد جاءت الأديان لتجيب عن تساؤلات الإنسان الكبرى وتوجهه وترشده إلى الطريق الذى ينبغى عليه أن يسلكه.

ووجود الدين فى المجتمعات عند الدكتور الخشت لا يعنى أبدا التسليم به كما هو دون محاولة إعمال العقل فيه والتفكير فى قضاياه. خاصة أن الدين فى مجتمعاتنا العربية يحتل مكانة مهمة تجعل لهذه المجتمعات خصوصية تجعلها مختلفة عن

(*) أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة.

تجربة المجتمعات الغربية التى ارتبطت فيها الحداثة بالتخلص من السلطة الدينية التى سادت مرحلة العصر الوسيط، فيما يعرف باسم النموذج العلمانى الغربى.

وهذا يعنى أن الدين بوصفه موروثا حضاريا فى مجتمعاتنا العربية لا يمكن تجاهله، كما لا يمكن الأخذ به كما هو، لدى صاحب المدخل إلى فلسفة الدين لأن هناك العديد من التغيرات الحضارية والفكرية الحديثة التى تجعلنا نعيد التفكير فى الدين بما يتماشى معها وهذا لا يتعارض مع الدين الذى جاء فى الأساس لتحقيق واقع أفضل بالنسبة للإنسان.

علينا أن نتتبع المؤلف فى قراءتنا لهذا العمل الذى يهم ليس فقط الباحث الأكاديمى المتخصص فى فلسفة الدين بل المثقف والإنسان البسيط فى حياته العملية من أجل فهم صحيح للدين ومقصده والغاية منه.

فى البداية ماذا يعنى الدين؟ وهذا هو عنوان الفصل الأول. الذى يصيغه الخشت على شكل تساؤل يهدف إلى تحديد المجال المعرفى الذى يتناوله فى كتابه ويرصد الخشت فى محاولة الإجابة عنه عدة تعريفات له:

١ ـ التعريف اللغوى: حيث الدين هو العادة والشأن والحساب والولاء، كما أنه يشير إلى الخضوع والاستسلام.

٢ ـ المعنى الاصطلاحى: الذى يعنى أن الدين هو رسالة من الله تعالى إلى البشرية بوساطة الرسل يدعونهم فيها إلى الإيمان بوحدانيته ومعرفة قدرته وأوامره. وقد فرق البعض بين الدين والملة على أساس أن الأول ينسب إلى الله والثانى ينسب إلى الرسول أو النبى.

٣ ـ المفهوم الاجتماعى للدين: وقد عرف دوركايم الدين بأنه منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة.

٤ ـ المفهوم النفسى للدين: وقد عرف فرويد الدين بأنه مجموعة من الأفكار التى ينبغى علينا الإيمان بها على شكل معتقدات توضح لنا أمور تتعلق بالعالم الخارجى وأمور أخرى تتعلق بعالم آخر ليس لدينا علم به».

٥ ـ التعريف الفلسفى: وهو من أقرب التعريفات عند الدكتور الخشت وهو

تعريف الفيلسوف الألمانى إيمانويل كانط الدين بأنه معرفة الواجبات كلها باعتبارها أوامر ألهية. ومن ثم يكون هو الالتزام الأخلاقى بناء على أمر إلهى.

٦ ـ المفهوم الكلى للدين: الدين حركة الشعور ونزوعه نحو المطلق وتجلى هذا النزوع فى منظومة متكاملة من المعتقدات حول الوجود بجانبيه المرئى واللامرئى. وهو المفهوم الجامع لما سبق.

ومن الدين إلى فلسفته فالفلسفة، وفقا للخشت الذى يسعى لتقديمها للعامة توضيحًا لمقصده، هى محاولة العقل الإنسانى لتكوين علم كلى بالوجود على كل مستوياته: الألوهية، الإنسان، الكون، من أجل تكوين رؤية شاملة للقوانين العامة التى تحكم الوجود، وبنيته، ومقاصده.

أما فلسفة الدين التى ينقلها صاحبنا من أبراج المتخصصين الأكاديمية إلى ممارسات الحياة اليومية فيعرفها الخشت بأنها التفسير العقلانى لبنية الدين عبر الدراسة الحرة للأديان والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين بوصفه منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة. وتناقش فلسفة الدين قضايا مثل: طبيعة التصور الإنسانى للمقدس وعلاقة القيم والنظم بالدين وتطور الفكر الدينى.

ويطرح المؤلف تساؤلات مثل: متى نشأت فلسفة الدين ومتى صارت فلسفة الدين حقلا معرفيا؟ ويعتمد الخشت معيارا لتحديد النشأة يتمثل فى وضع الدين موضعا للتناول العقلى. وهو هنا كانطى نقدى تجديدى ووفقا لهذا المعيار أصبحت فلسفة الدين حقلا معرفيا مستقلا ومبحثا فلسفيا منفصلا له حدوده ومناهجه وموضوعاته فى نهاية القرن الثامن عشر. لكن لا يعنى هذا أن هذا التاريخ لم تسبقه محاولات من الفلاسفة للتفكير فى الدين. فالدين وقضايا الميتافيزيقا كانا الهم الأكبر للفلاسفة عبر التاريخ.

بدأت فلسفة الدين كمجال معرفى مع الفيلسوف الألمانى إيمانويل كانط فى القرن الثامن عشر مع كتابه «الدين فى حدود العقل وحده». حيث حاول من حيث كونه فيلسوفًا الاحتكام إلى العقل من أجل تأسيس قضايا الإيمان وقد أفضى به هذا الأمر إلى رفض كل المحاولات التبريرية السابقة لقضايا الدين استنادا على العقل.

لكن مصطلح فلسفة الدين كما نتابع المؤلف لم يظهر إلا فى بداية القرن التاسع عشر، حيث بدأ شيوعه واستخدامه للدلالة على مجال فلسفى مستقل ومنفصل. ويرجع الفضل فى هذا إلى الفيلسوف الألمانى هيجل فى كتابه محاضرات فى فلسفة الدين. ثم توالت الكتابات التى تؤسس لهذا المجال المعرفى على يد فلاسفة ومفكرين مثل شيلنج وكيرد ولوتزه ووليم جيمس وجوزيا رويس وبرجسون ووايتهد.

يمكن دراسة الدين كما يحدد عثمان الخشت بمناهج مختلفة ومن خلال العديد من الميادين المعرفية الأخرى فهناك علم النفس الدينى(تأثير الدين فى النفس الإنسانية) وعلم اجتماع الدين (أثر الدين على المجتمعات والعكس) وعلم تاريخ الأديان (تطور الأديان فى التاريخ) وعلم مقارنة الأديان (المقارنة بين تصورات الأديان لموضوع محدد).

وكتحديد منهجى أيضًا يفرق الخشت بين علم الكلام أو اللاهوت وبين فلسفة الدين. وهذه المقارنة سببها الأول كما يذكر لنا الخلط الذى يحدث دائما بين كلا المجالين. وعلم الكلام أو علم أصول الدين أو اللاهوت هو علم الدفاع عن العقائد الدينية ضد العقائد المضادة ومحاولة تفنيد العقائد المضادة ورد الشبهات التى يثيرها خصوم الدين.

يبدأ علم الكلام أو اللاهوت من نقطة بدأ يقينية، تقوم بالتسليم المطلق بصحة العقيدة والشرع، ولذا هو يسير على مبدأ آمن ثم تعقل ويتخذ من فهمه الدينى معيارا للتمييز بين الحق والباطل، ويعتمد على المنهج الجدلى وهو ما يهدف الخشت إلى تجاوزه فنهاية علم الكلام هى بداية فلسفة الدين.

ويختلف المنهج الفلسفى عن المنهج الكلامى، فالمنهج الفلسفى يبدأ بالشك ثم يرتقى من حالة الشك إلى محاولة البرهنة العقلية على المعتقدات أما المنهج الجدلى الكلامى فهو يبدأ بالتسليم بصحة العقائد الدينية ليدافع عنها ضد المشككين فيها وهدفه من ذلك الانتصار لرأيه ودحض آراء الخصوم.

يرصد الخشت فى الفصل الثالث المعنون بالألوهية المعانى المختلفة للألوهية هنا ننتقل إلى قلب فلسفة الدين ومحورها والمقصد الأسنى لها فقد

تفاوتت الأديان والفلسفات فى المعانى التى فهمت بها الألوهية وهو يحددها لنا على النحو التالى:

١ ـ الفهم الوجودى: الذى ينظر إلى الله بوصفه أصل الوجود ومنبعه وهو الوجود الحق، الأزلى الأبدى.

٢ ـ الفهم القانونى والسياسى: وهو ينظر إلى الله بوصفه حاكم الأمة ومشرع قوانينها.

٣ ـ الفهم الأخلاقى: ينظر إلى الله بوصفه منبع الضمير وأساس الأخلاق.

٤ ـ المعنى الاجتماعى: تنظر بعض الأديان مثل الطوطمية بوصفه الجد الأعلى للقبيلة وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها فى الوجود.

وبعد بيان التصورات المختلفة التى تطرحها العلوم الإنسانية لله نجده وفى ارتباط وثيق مع البحث فى الألوهية، يعرض للموضوع الأثير لدى الفلاسفة الذين اجتهد كل منهم فى تقديم دليل أو أكثر على وجود الله.

ويدرج الخشت أدلة وجود الله ضمن موضوع الألوهية، ومن ثم يرصد هذه الأدلة على اختلافها ثم يعرضها ويناقشها ويزنها بميزان العقل:

١ ـ الدليل الأنطولوجى:

وهو كما نعلم الدليل الذى قال به كل من القديس أنسلم وديكارت وهو يثبت وجود الله من خلال مفهوم الكمال. فالإنسان كائن ناقص ذلك لأنه لا يمكنه الإحاطة بكل الأمور وهو ضعيف يتنابه المرض ويموت. والنقص لا يعرف إلا فى مقابل الكمال. فصفات النقص لدى الإنسان لا توصف بأنها نقص إلا فى مقابل فكرة كاملة يقيس عليها نفسه. هذه الفكرة الكاملة توجد فى ذهنه وهى فطرية أوجدها الله داخل الإنسان، ولما كان الوجود هو أحد صفات الكمال، فإن افتراض وجود كائن كامل لا يستقيم إلا إذا كان هذا الكائن موجود. وكما يتناول الخشت هذا الدليل يعرض للانتقادات التى وجهت إليه.

٢ ـ الدليل الكونى أو دليل العلة الأولى

والدليل الثانى قال به أرسطو وليبنتز وجون لوك وغيرهم. وتختلف صيغته بحسب اختلاف الفيلسوف لكنه فى كل الأحوال يعتمد على فكرة السببية أو العلية. فهو عند أرسطو الله هو المحرك الأول الذى لا يتحرك، فالكون كله يتحرك وفى حالة من التدفق والصيرورة ولا بد من افتراض أن هناك سبب ما لهذه الحركة ولا يمكن أن يكون السبب متحرك أيضًا بل لا بد أن يكون هو المحرك الأول الذى لا يتحرك. وعند ليبنتز يستند دليله على مبدأ السبب الكافى، فلا يوجد شىء بلا سبب والأجسام كلها تقبل القسمة فى سلسلة لا متناهية ولذا من اللازم أن يكون هناك سبب أو علة كافية خارج سلسلة الأشياء وهذه العلة هى الله.

ومشكلة هذا الدليل وفقا للخشت أنه يعتمد على قانون طبيعى (السببية) على ما يتجاوز حدود الطبيعة لماذا لا يمكن للكون أن يكون مسبب نفسه بنفسه؟ أى لماذا يجب أن تكون علّة وجود الكون موجودة خارج الكون؟ وبالإضافة لذلك لا يقدم هذا الدليل أى سبب يشرح لماذا ليست هناك إلا علّة أولى وحيدة، فممكن أن تكون هناك مجموعة من العلل تسببت كل واحدة منها فى خلق جزء مختلف من الكون.

٣ ـ **الدليل الغائى**: ويعرف أيضًا بالدليل اللاهوتى الطبيعى. وقال به سقراط وأرسطو والرواقيون. ويمكن صياغة هذا الدليل على شكل مقدمات تلزم عنها نتيجة مفادها وجود الخالق يذكرها الخشت على النحو التالى:

أ ـ يوجد فى كل مكان فى العالم علامات بارزة على تنظيم محكم ومتناغم للعالم. فالعالم ومكوناته مرتب ترتيبا غائيا.

ب ـ هذا التنظيم لا يمكن أن يكون نتاج المصادفة كما أنه لا يمكن أن يكون نابعا من الأشياء ذاتها.

ج ـ النتيجة أنه يوجد علة متعالية وحكيمة وقادرة لا بد أنها علة لهذا العالم. هذه العلة لا بد أن تكون واحدة ويمكن استنتاج ذلك من الوحدة التى توجد بين أجزاء العالم.

يتبع كانط الخشت فى نقده لهذا البرهان لأن نتيجته لا تلزم عن مقدماته، فالنتيجة

التى تلزم عن المقدمات هى قدرة الخالق وليس وجوده. فوجود مصمِّم للكون لا يعنى أن هذا المصمِّم هو الإله الذى خلق الكون، بل يعنى فقط وجود مصمِّم فائق الذكاء للكون ولكن ليس بالضرورة أن يكون قادرا على خلق شىء أو أن يكون كلى المعرفة والقدرة إلخ. حتى لو افترضنا وجود أهداف لبعض أجزاء الكون، لا يبدو أن الكون ككل له هدف. إذا كان الهدف من الكون هو وجود الإنسان، فما هو هدف بلايين البلايين من النجوم والمجرات، والمساحات الفارغة فى الكون الشاسعة لدرجة لا يستوعبها عقل؟

ثمة تمييز يقيمه الخشت متبعا فى ذلك كانط بين نوعين من الإلهيات؛ المفارقة والطبيعية. الأول وهو ذلك الذى يعترف بوجود الله وبكونه مفارقا عن العالم الطبيعى لكنه يقول فى الوقت نفسه أن معرفة طبيعة الله مستحيلة كونه مفارقا. والثانى طبيعى وهو ذلك الذى يتصور الله على غرار الإنسان أو الطبيعة. وبصرف النظر عن هذه الفوارق بين أنواع الإلهيات يذهب كانط إلى عدم مشروعية المعرفة التأملية اللاهوتية؛ لأن هذه المعرفة خارج حدود التجربة الإنسانية. من هنا يلزمنا العودة إلى كانط الذى يفرق بين عالمين:

١ ـ عالم الأشياء.

٢ ـ عالم الحقائق فى ذاتها.

الأول كما يحدث لنا هو العالم الطبيعى الذى نعيش فيه والذى تحكمه قوانين السببية والزمان والمكان ويخضع لقوانين العقل القبلية (ترنسندنتال)، إنه عالم التجربة بتعبير كانط. أما العالم الثانى فهو عالم مفارق غير خاضع للتجربة ولم يخبره أحد من قبل ولهذا فإنه لا تنطبق عليه قوانين العقل ولا قوانين عالم الأشياء، إنه عالم مفارق (ترنسندانت).

ويواصل الدكتور الخشت التقدم فى الشرح والتوضيح لبيان موقف كانط ذلك أن حد المعرفة عند كانط هو عالم الأشياء، أما إذا حاول العقل تطبيق قوانين هذا العالم على العالم المفارق فإنه سيقع فى المتناقضات. فعالم الأشياء فى ذاتها هو عالم يتجاوز حدود المعرفة من وجهة نظر كانط أو هو موضوع معرفى زائف، فأى

موضوع إيمانى بالنسبة لكانط لا يصل إلى مرتبة المفهوم المعرفى. فعالم الأشياء فى ذاتها عند كانط ليس له وجود مستقل وليس له وجود أنطولوجى، بل هو مجرد حد فاصل وضعه كانط للتمييز بين معرفة قائمة على أسس متينة (معرفة مشروعة)، ومعرفة لا يمكن البرهنة عليها وبالتالى ينبغى التخلص منها (معرفة غير مشروعة).

ويبين موقف كانط المعرفى على النحو التالى: «كل استدلالاتنا؛ التى تريد أن تقودنا خارج حقل التجربة الممكنة، هى استدلالات مخادعة دون أساس. ذلك إن للعقل البشرى ميلا إلى تخطى هذه الحدود، وتعد الأفكار المفارقة طبيعة ملازمة بالنسبة إليه؛ بقدر ملازمة طبيعة المقولات بالنسبة إلى الفهم، مع وجود خلاف واحد يتمثل فى أن مقولات الفهم تؤدى إلى الحقيقة؛ أى: تطابق مفاهيمها مع الشيء، بينما الأفكار المفارقة لا تولد إلا مظاهر خادعة».

ولتأكيد ما يقصده الخشت يمكن العودة إلى موقف كانط من نظرية المعرفة لأنه على علاقة وثيقة بموقفه من الميتافيزيقا. والذى يمكن تلخيصه فى الجدول الآتى:

العقلانيون	كانط	التجريبيون
سقراط ـ أفلاطون ـ ديكارت ـ هيجل	مقولات بلا حدوس فارغة وحدوس بلا مقولات عمياء	أرسطو ـ لوك ـ هوبز ـ هيوم
أداة المعرفة: العقل (أفكار عقلانية)		أداة المعرفة: الحواس (انطباعات حسية)
العقل به مجموعة من الأفكار الأولانية (فطرية، مقولات مسبقة). (الرياضيات)		العقل يولد صفحة بيضاء وتنقش عليه المعارف التى ترد إليه عبر الحواس. (الانطباعات عندما تضعف تتحول إلى أفكار)
الأفكار ضرورية ـ كلية ـ مطلقة ـ أولانية.		الانطباعات نسبية ـ ممكنة ـ بعدية ـ جزئية

والمشكلة عند كانط محاولة البعض استنباط وجود الله اعتمادا على مقولة العلية أو السببية «أن الكون معلول وأن الله علة وجوده»، هذا استدلال فاسد عند كانط لأن قانون العلية لا يصدق إلا على عالم الأشياء ومن الخطأ الاستناد عليه فى إثبات وجود ما هو خارج عالم الأشياء «الله"). والنتيجة التى يخلص إليها كانط فى بحثه الميتافيزيقى أن العقل إذا حاول تجاوز العالم المادى لإثبات أى من قضايا الميتافيزيقا، فإنه يقع لا محالة فى التناقض وما هو متناقض لا ينبغى أن يكون موضع تفكيرنا ومعرفتنا.

لذا فإذا أراد العقل عدم الوقوع فى النقائض فإنه من الضرورة أن يعرف حدوده التى ينبغى عليه ألا يتجاوزها، عالم الأشياء فى ذاتها هو الحد الذى ينبغى أن يقف عنده العقل، والنتيجة هى أن العقل لا يمكن أن يؤسس يقينا نظريا فيما يتعلق بعالم الشيء فى ذاته، ليس لأنه لا يملك أية تجربة عنه، وإنما لأنه لا يشتمل على موضوعات واقعية يمكن للعقل أن يدركها، بالإضافة لموقف كانط الذى يعرض له الخشت تفصيلا، نجد أيضًا تصورات أخرى لطبيعة الألوهية يناقشها الدكتور الخشت: فثمة مذهب وحدة الوجود الذى يقوم على فكرة أن الله والعالم جوهر واحد؛ والله متوحد مع الطبيعة وليس متميزا خارجا عنها، فالله هو العالم كله وقوانين الله هى ذاتها قوانين العالم. وهكذا فإن هذا المذهب فيما يؤكد الدكتور محمد عثمان يخالف الرأى المستقر فى الأديان بأن الله مفارق لهذا العالم وجوهره مخالف له. لهذا رغم شيوع هذا المذهب لدى المتصوفة وبعض التيارات الدينية، إلا أنه ووجه برفض واسع من التيارات الدينية الرسمية.

وكما يؤكد الخشت على أن هذا المذهب على المستوى الفلسفى لم يلق انتشارا واسعا لأنه مخالف لطبيعة التصور الفلسفى الذى يعتمد على التعددية. وترجع الأصول البدائية للمذهب إلى بعض الديانات الوثنية التى توحد بين الألوهية ومظاهر الطبيعة مثل بعض ديانات الشرق القديمة. غير أن مذهب وحدة الوجود تبلور بصورة واضحة فى القرن السابع الهجرى على يد محيى الدين بن عربى وابن سبعين.

ويميز الخشت بين مذهب وحدة الوجود ومذهب الحلول والاتحاد، ونتيجة لهذا الخلط ادعى البعض أن الحلاج هو أول من أسس لمذهب وحدة الوجود بالمعنى

الإسلامى، فى حين أن الصواب هو أن الحلاج كان حلوليا اتحاديا وليس من الداعين لوحدة الوجود.

فى العصر الحديث ظهر مذهب وحدة الوجود عند الفيلسوف جيوردانو برونو الذى ذهب إلى أن الله والعالم واحد. ثم أخذ المذهب دفعة قوية على يد سبينوزا الفيلسوف الهولندى اليهودى. وهو على الرغم من اتهامه بالإلحاد إلا أنه فى حقيقة الأمر كان من المدافعين عن وحدة الوجود. كما يعتبر البعض أيضًا هيجل من القائلين بمذهب وحدة الوجود، حيث الوجود كله ما هو إلا ظاهريات للروح المطلق. الروح المطلق هو أساس المذهب الهيجلى، فالعالم كله عند هيجل تجليا لفكرة الروح المطلق.

يمكن القول إن الروح المطلق عند هيجل هو الله، لكن خارج نطاق التصور الإسلامى والمسيحى، أى ليس هو الله المتعالى وليس هو الله المجسد، بل الله الذى يحل فى كل شىء ويتحد به، لكنه ما يلبث أن يحاول التخلص من المادة حتى يعود مرة أخرى إلى حالة التجرد الأولى.

يمكن فهم فكرة الروح المطلق من خلال ما قدمه دارون فى نظريته عن التطور التى صاغها فى كتابه أصل الأنواع (هناك مادة واحدة ظهر منها أول مخلوق وهذا المخلوق تطور حتى وصل إلى الحلقة الأخيرة فى التطور وهو الإنسان. لم يحاول دارون الإجابة على سؤال ما مصدر هذه الخلية الأولى فلم يكن هذا موضع اهتمامه، فقط أراد أن يقضى على الفكرة الأرسطية.

لكن ما أوجه الشبه بين موضوع الخلية الأولى والروح المطلقة عند هيجل؟

إذا كانت الخلية الأولى عند دراون هى سبب الحياة فإنها لم تفن، بل هى حالة بصورة من الصور فى كافة المخلوقات التى انبثقت عنها، وتظل الحلقة الأخيرة فى تطور أى سلسلة من سلاسل التطور بها جزء من الخلية الأولى. هذا شبيه إلى حد كبير بما يقصده هيجل بالروح المطلق، فالروح المطلق، الذى هو الله، تظهر فى كل شىء، كانت فى البداية فى حالة من التوحد التام مع ذاتها (توازى الخلية الأولى قبل الانقسام)، ثم حدث لها نوع من التخارج (يوازى الانقسام الخلوى)، ثم تجلت فى

المجالات الإنسانية المختلفة كالفن والدين والفلسفة (يوزاى تطور الأنواع). لكن بالنسبة للروح المطلق ليس هذا كل شيء، فالروح المطلق تحاول العودة مرة أخرى إلى الحالة الأولى التى كانت عليها قبل التخارج (حالة التوحد)، وهى فى طريقها لهذا تسعى للتحرر التام من المادة.

لكن لم يكن تصور سبينوزا لله عند الدكتور الخشت مثل التصور التأليهى الدينى الذى يتصور الله على أنه كائن متعال خارج حدود المكان والزمان، وعلاقته بالعالم علاقة خالق بمخلوق بل كان تصوره أن الله مباطن فى العالم أو بمعنى أدق الله هو العالم عند سبينوزا. وأخيرا يؤكد المؤلف أن مذهب وحدة الوجود يخالف التصورات الدينية المستمدة من الأديان السماوية لأنها تقوم على الفصل بين الله والطبيعة ولا تخلط بين الاثنين.

والتصور الثانى الذى يعرض له الخشت هو الوحدانية الفلسفية؛ فقد ظهر التوحيد الإلهى عند كثير من الفلاسفة فى كل العصور وترواح بين التوحيد المطلق والقائم على التشبيه.

كما يظهر فى اليونانية عند سقراط وأفلاطون وأرسطو. وفى اليهودية عند موسى بن ميمون. وكذلك فى المسيحية عند أوغسطين وأنسلم والأكوينى. وأيضًا فى الفلسفة الإسلامية عند الكندى والفارابى وابن رشد. وفى الفلسفة الحديثة مع ديكارت ولوك وباركلى.

ويفيض الدكتور الخشت لأهمية هذا التصور التوحيدى فى بيان تجليات ظهور فى الثقافات والحضارات الإنسانية والأديان المرسلة.

لقد ذهب أنكسماندرس إلى أن هناك مبدأ واحدًا هو بمثابة أصل الوجود، وهذا المبدأ لا يدرك وأطلق عليه الأبيرون. وكان موقف هيراقليطس متذبذبًا فى قضية الألوهية، فهو ينظر إلى الله أحيانا بوصفه الطبيعة وفى بعض المواضع يتحدث عن الآلهة بلفظ الجمع وأحيانا بصيغة المفرد. وقد رفض أكسينوفان التصور الدينى اليونانى لما فيه من تعدد وتشبيه ودعى إلى تنزيه الله وعدم مشابهته للمخلوقات وأكد وحدانيته وقد كان موقفه كما يؤكد جريئا للغاية وسط حضارة قائمة على تعدد

الآلهة. أما سقراط فقد كان من أكبر فلاسفة اليونان وآمن بالعناية الإلهية. وقد اتهم بالكفر بآلهة اليونان وإفساد الشباب وحكم عليه بالإعدام. وذهب أرسطو أن الحقيقة الأسمى فى الوجود هى وجود الله، والله هو المحرك الأول الذى لا يتحرك وهو صورة خالصة وسرمدى. وقد اعتقد أرسطو فى الله عقائد غير متوافقة مع الأديان السماوية فقد أنكر العناية الإلهية وأنكر علم الله بالجزئيات كما أنكر البعث.

هذا عن العصر اليونانى فإذا ما انتقلنا إلى العصر الحديث:

يرى الدكتور الخشت الذى أفرد لديكارت كتابًا خاصًا أن ديكارت دافع عن وحدانية الله واستقلاله عن كافة المخلوقات وهو موجود بذاته وجوهره كاملا وغير مخلوق.

أما مالبرانش وهو من تلاميذ ديكارت فقد ذهب إلى أن الله هو السبب الفعال وهو الخالق لكل شيء فهو منبع الأشياء والأفكار ولا يحدث شيء إلا بأمره فالله مثلا يشاء أن تتحرك الذراع فى اللحظة نفسها التى يريد فيها الإنسان ذلك، كما يشاء أن تتكون الأفكار فى النفس فى اللحظة ذاتها التى يحدث فيها أحداث خارجية. وبمعنى آخر لابد أن تتوافق إرادة الإنسان مع إرادة الخالق. لهذا كان مذهب مالبرانش قائمًا على فكرة الجبر وأفكار الحرية ونفى المسؤولية.

ويضيف الخشت أيضًا تصور جون لوك الله على أنه بلا بداية، سرمدى، غير قابل للتغير، وفى كل مكان، ولذلك فهويته لا يمكن أن تكون موضع شك. ليبنتز الذى يرى أن الله جوهر أصلى بسيط ليس له حدود، وهو كمال مطلق لا متناه وفيه القوة والمعرفة والإرادة وأطلق عليه (الموناد الأعظم). وقد اختار الله العالم بهذا الشكل لأن العالم الذى نحياه هو أفضل العوالم الممكنة.

ويحدثنا عن مذهب الواحدية الذى يشير إلى الاتجاهات التى تنادى بوجود مبدأ واحد للوجود أو بفهم الوجود من خلال إرجاعه إلى هذا المبدأ ومن أشهر تلك المذاهب يذكر لنا أفلاطون وهوبز شلنج وهيجل وماركس. أما ما يطلق عليه مذهب الواحد الفياض فهو مذهب ينظر إلى الله على أن الواحد ويؤمن بأنه على رأس الوجود ويتصوره كاملا وفياضا أى يفيض على الوجود بإشراقه ونوره. وأشهر من قال بهذا الاتجاه الأفلاطونية الجديدة وأهم القائلين به أفلوطين.

ويرى أن الأفلاطونية الجديدة ازدهرت فى أواخر العصر الرومانى، الذى كان عصر اضمحلال للجوانب الأخلاقية وسادت فيه الخرافة فى الجوانب الدينية. وفى هذا عملت الأفلاطونية الجديدة كانعكاس لروح هذا العصر على نشر الأفكار السلبية التى ساهمت بصورة كبيرة فى إبعاد الناس عن واقعهم وشغلهم بأمور تخلط بين التصوف والسحر. وهو ما يوجد فى حياتنا حتى اليوم.

وقد كان لنظرية الفيض تأثير كبير على الفلسفة الإسلامية خصوصا عند ابن سينا والفارابى وابن طفيل كما كان لها أثر كبير على التصوف الإسلامى عند السهروردى والحلاج وابن الفارض وابن عربى.

أما مذهب التعددية فهو مذهب فلسفى يتصور أن الكون متكثر يتكون من وحدات عديدة ولا يمكن رد هذه الوحدات إلى مبدأ واحد. ومن هذه المذاهب مذهب ديمقراطيس صاحب المدرسة الذرية، وهو يذهب إلى أن العالم يتكون من ذرات عديدة لا متناهية ولا تقبل القسمة وقد تابعه فى ذلك فرانسيس بيكون. أما ليبنتز فقد ذهب أيضًا إلى القول بأن العالم مكون من ذرات لا متناهية لكنها روحية وأطلق عليها الموناد. وقد ذهب وليم جيمس إلى تعدد الآلهة فى كتابه عالم متعدد حيث أسس جيمس فكرته عن الألوهية على مذهبه البراجماتى الذى رأى فيه أن المعتقد مفيد بالنسبة للإنسان لأن الحياة بدون معتقد ستفتقد جانبًا مهمًّا فيها.

وبالنسبة للمادية التى يبدى الخشت تحفظه عليها فهى لا تعترف إلا بوجود المادة وتنكر وجود الروح، ومن ثم تفسر الوجود تفسيرا ماديا مطلقا وترجع الظواهر الكونية إلى أصل واحد هو المادة، وتعدها أساس الوجود من حياة وحركة. وفى العصر الحديث نجد المادية عند بيكون وهوبز وماركس: فقد قدم بيكون نظرة مادية آلية للكون واعتبر هوبز أن الله نفسه جسم خالص إذ لا يمكن أن يوجد إلا ما هو جسم. لكن أكثر المذاهب المادية انتشارا كانت الماركسية أو ما عرف باسم المادية الجدلية. قدمت الماركسية تفسيرا ماديا للتاريخ البشرى يعتمد على فكرة أن من يملك وسائل الإنتاج هو الذى يحقق الغلبة والانتصار وقد وجدت الماركسية فى نظرية دارون حلًا لمشكلة الخلق والتطور.

يناقش الخشت فى الفصل الخامس موضوعا فى غاية الأهمية بالنسبة للأديان كافة وهو موضوع المعجزات. ويعرفها بأنها: حادثة تعطل قوانين الطبيعة وتنسب إلى القوة الإلهية الخارقة. والمعجز هو الخارق للطبيعة والعادة. وتوجد المعجزات فى كل الأديان تقريبا. كما توجد فى الأديان السماوية بنوع من التفصيل، فى العهد القديم وفى العهد الجديد مع معجزات السيد المسيح. وهدف المعجزة: قد يكون الهدف المنشود من المعجزة تقديم الدليل على صحة صاحب الرسالة وقد يكون الهدف منها إيقاظ الناس من غفلتهم ومحاولة إرجاعهم إلى طريق الصواب. وقد سجل القرآن الكريم المعجزات المادية للأنبياء السابقين، أما معجزة الإسلام فقد تمثلت فى نوع مختلف من المعجزات يتجاوز فكرة المعجزات الحسية المادية وجاء بمعجزة أخرى مستمرة هى القرآن الكريم.

يعرض الخشت لموقف الفلاسفة من المعجزات ويفرق بين ثلاثة مواقف هى:

١ ـ موقف مدافع عنها: مثل الفيلسوف الألمانى ليبنتز فى القرن السابع عشر.

٢ ـ وثان رافض لها: مثل أنصار الدين الطبيعى والفيلسوف الإنجليزى ديفيد هيوم فى القرن السابع عشر وكانط وهيجل والمفكر المفرنسى رينان.

٣ ـ وثالث يسعى لعقلنتها: أى فهمها فهما عقليا لا بوصفها شيئا خارقا للطبيعة بل فى إطار القوانين الطبيعية.

تزعم موقف الدفاع الفيلسوف ليبنتز وقد كانت الظروف التى دفعت ليبنتز لاتخاذ موقف مدافع عن المعجزات هو التقدم الذى أحرزته العلوم الطبيعية واكتشاف قوانين الطبيعة الثابتة فيما يعرف باسم حتمية الطبيعة. فقد ذهب العلماء مع مطلع العصر الحديث وخاصة مع فيزياء نيوتن إلى أن الطبيعة محكومة بآلية ثابتة لا يمكن خرقها. ولما كانت المعجزات فى أساسها خرق لقوانين الطبيعة وتعطيل لها فقد رفضها علماء ةمفكرو هذا العصر. وفى المقابل وجد ليبنتز لزاما عليه ألا يدخر جهدا فى الدفاع عنها. يحاول ليبنتز أن يبرهن على أن الإيمان بالمعجزات غير معارض لعقل فيذهب كما يذكرنا لنا الخشت إلى أن حقائق العقل نوعان:

١ ـ الحقائق السرمدية: وهى ضرورية لا يمكن خرقها (القواعد المنطقية والحقائق الرياضية).

٢ ـ الحقائق الممكنة والعارضة: والممكنة تعنى أنها غير ضرورية الحدوث وعارضة بمعنى أنها ليست من طبيعة الأشياء وإنما مفروضة عليها.

ويبين الخشت أن قوانين الطبيعة عند ليبنتز تنتمى لتلك الحقائق الأخيرة فهى مفروضة عليها من الله وليست من طبيعتها لأنه لا يوجد دليل على ذلك. وقد اختار الله تلك القوانين لأنها الأصلح للعالم والطبيعة بناء على علمه المسبق، وبما أن الله واضع تلك القوانين فإنه يمكن أن يتجاوزها فى بعض الحالات ومن هنا تأتى المعجزة. وقد فرق ليبنتز بين نوعين من المعجزات:

١ ـ معجزات ألهية تخرق قوانين الطبيعة

٢ ـ معجزات ملائكية تحدث بأمر الله ولا تشتمل على أى خرق لقوانين الطبيعة بل هى من قبيل المهارة والفطنة والإلهام.

ويبين الموقف الرافض للمعجزات يأخذ عدة أشكال؛ فهناك موقف أنصار الدين الطبيعى الذين ذهبوا إلى إنكار الأديان كافة وإنكار المعجزات بالتبعية وذلك لأن قوانين الطبيعة ثابتة لا تتغير ولا يمكن خرقها. لكن أصحاب هذا الاتجاه رأوا أن هناك إلهًا متساميًا خلق هذا العالم وفق نظام معين وقد تركه بعد ذلك دون تدخل منه ويسير وفقا للقوانين التى يخضع لها نظام هذا الكون. والعقل البشرى يستطيع أن يدرك تلك القوانين. ولقد وضع الإله المبادئ الأخلاقية فى الطبيعة البشرية وهى تلك المبادئ الفطرية التى ينبغى أن يعيش الإنسان وفقا لها ويلتزم بها.

وهناك موقف ديفيد هيوم الذى شغل به الخشت كثيرًا وقد ذهب إلى أنه لا يمكن التصديق بالمعجزات اعتمادا على أقوال بعض الرواة الذين تعرضت رواياتهم لكل ما تتعرض له الرواية التاريخية من تحريف عبر عصور كانت تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين.

أما موقف كانط الرافض للمعجزات فقد استند فيه على مجموعة من الحجج العقلانية هى:

ـ عدم اعتراف متلقى المعجزات بأن أوامر الدين والأخلاق والواجب تمتلك القدر الكافى من السلطة ما لم يتم دعمها بالمعجزات.

ـ عدم اعتراف صاحب المعجزة بأن دعوته كافية لكى يؤمن بها الآخرون ويضطر إلى البرهنة على صحتها باستخدام وسائل من خارجها.

ويشير الخشت إلى أن الأمر ذاته نجده عند هيجل فى كتابه حياة يسوع حينما قدم شخصية المسيح فيه مجردة من أى معجزة، فالمسيح صاحب دعوة أخلاقية متوافقة مع الطبيعة البشرية ولا تحتاج إلى معجزة خارجية لدعمها. والنتيجة هى أن مسيح هيجل فى كتابه حياة يسوع كان مختلفًا تمامًا عن المسيح الذى قدمته الأناجيل أو حتى القرآن. فهو مبشر أخلاقى دعا إلى ما دعا إليه كانط فى القرن الثامن عشر.

أما موقف المفكر الفرنسى رينان وقد خصص له الأستاذ كتابًا مستقلًا فقد جعل من موضوع المعجزات موضوعا رئيسا لبحثه من أجل التحقق منها. وقد اشتهر رينان بنزعته الوضعية العلمية واتبع منهج النقد التاريخى فى معالجة تاريخ الدين وأصوله وقد أوصله منهجه إلى التشكك فى الإيمان الدينى ورفض الأسرار وكل ما هو خارق للطبيعة، فلا وجود لحقيقة لا يمكن اختبارها. وباتباعه منهج النقد التاريخى يصل رينان إلى أن المسيح له وجوده التاريخى، لكنه ليس على النحو الذى ترويه المسيحية، إنه بشرى متميز أو إنسان لا نظير له، لكن هذا الأمر لا يمكن البناء عليه لقبول ما نادت به العقيدة المسيحية كالفداء والحلول والقيامة.

يمثل الخشت من خلال فهمه الخاص للمعجزات اتجاها ثالثا لا يرفضها ولا يقبلها كما هى وإنما يبحث عن الأساس العقلانى لها وهو يعلن انحيازه الواضح للمعجزة بالمعنى الإسلامى فقد قدم الإسلام من خلال القرآن شكلا جديدا للمعجزات، وهو إن كان يعترف بمعجزات الأنبياء السابقين فإنه رفض طلب المشركين من الرسول مرارا وتكرارا أن يأتى بالمعجزات. لأن فى ذلك نوعا من الجحود العقلى لله الذى ينبغى أن يدرك بوسائل عقلية وليس بوسائل حسية خارجية هى المعجزات.

والقرآن كما يذكر الخشت يتحدث عن ثبات الطبيعة وقوانينها مما يدل على التأكيد على عدم جواز خرق قوانين الطبيعة. ويرى الخشت أن المعجزة هى خرق لما تعوده الناس وليس خرقا لقوانين الطبيعة. وما تعوده الناس يستطيع النبى أن يتجاوزه من خلال الوحى الإلهى. فالمعجزة تحد لقدرات الناس ومعارفهم المقيدة

بعلوم عصرهم وبمستوى تقدمهم فى فهم الطبيعة واكتشافها وليست تحديًا للقوانين الطبيعية ذاتها.

وقد قدم القرآن، وفقا للخشت، مفهوما آخر للمعجزة وهو أن المعجزة الدالة على صدقه هى القرآن ذاته. فالقرآن هو الرسالة وهو البرهان عليها. كما أن القرآن يستخدم براهين جزئية تعتمد على العقل فى إثبات قضاياه الجزئية كما أن القرآن لا يوجد فيه تناقض داخلى....إلخ.

تلك رؤية عامة يقدمها الأستاذ المتخصص بوضوح لبيان أهم القضايا التى تتناولها فلسفة الدين بأسلوب يقبله الباحث الأكاديمى المتخصص والمثقف العام الذى ينشد تحرى تلك الأبحاث الجادة.

من الأخلاق التقليدية إلى أخلاق التقدم

د. علاء حلمى(*)

تمهيد

احتل مبحث الأخلاق مكانة كبيرة فى الفكر الفلسفى شرقه وغربه ولا يزال، لما يمثله السؤال الأخلاقى من ضرورة فى حياة الإنسان؛ فالإنسان كائن أخلاقى بالدرجة الأولى. لكن الجدير بالاعتبار النظر إلى الأخلاق بوصفها تمثيلا حيا لحياة مجتمع وثقافته، فتتحول الأخلاق من مبحث معيارى، قيمى، إلى مبحث واقعى، وصفى. والإنسان ليس حديث عهد بالأخلاق، على العكس، الإنسان، كل إنسان، لديه تصور ما عن الخير، من الممكن أن يختلف هذا التصور من مجتمع لآخر، من ثقافة لأخرى، لكن يبقى قائما فى العصور جميعها، حتى الجاهلى المظلم منه، «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» كما قال النبى ﷺ.

أخلاق التقدم، وكما يطرحها د. الخشت، ليست قضية تأملية، بل هم من هموم الفكر والوطن، بتعبير حسن حنفى، فى بعض فصول الكتاب تبدو أخلاق التقدم مبرهنات رياضية، تم الوصول إليها من مسلمات لا تقبل الشك، مسلمات يعايشها الخشت بصورة مباشرة، وتسبب له قلقا وجوديا لا سبيل إلى التخلص منه إلا بأخلاق التقدم كما تصور هو. غير أننى فى كثير من الأحيان أراه وقد خلع عباءة الأستاذ الأكاديمى، وارتدى عباءة المصلح الاجتماعى المستنير، الذى وضع يده على سبب الداء، ووصف العلاج الناجع له.

تعبر أخلاق التقدم عن معاناة شديدة للخشت فى سبيل تأسيس الأخلاق؛ بداية من العنوان ومرورا بالتقسيم البحثى للكتاب، وصولا إلى النتائج أو الحلول التى يراها مناسبة لتأسيس أخلاق تقدمية. لقد حاول الخشت، وأظنه كان موفقا إلى حد كبير، فى صك عملة أخلاقية، لها وجهان، الأول فردى، والثانى اجتماعى، ليؤسس الحد الأدنى للأخلاق على جماع الفردى والاجتماعى؛ ذلك أنه يرى أن أحد أهم الأسباب

(*) دكتوراه فى الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

التى أدت إلى الأوضاع الراهنة فى مصر، هو تفشى نزعة الأنانية وتغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة، وغياب الآخر من تصورات الأنا فى المعاملات الإنسانية الجارية واليومية.

وأتصور أن الخشت فى سفره هذا، اعتبر الأخلاق هى الفلسفة الأولى بامتياز، فكما تصور ليو شتراوس (Leo Strauss 1899 - 1973) الفلسفة السياسية بوصفها الفلسفة الأولى، لأنها تعد نمطا متميزا من الفكر السياسى له ملامح خاصة(*)؛ لأنها تحاول معرفة الطبيعة السياسية للأشياء، كذلك الخشت، اعتبر فلسفة الأخلاق هى الفلسفة الأولى؛ لأن الأخلاق بما لها من طابع عملى متداول بين الناس، تؤسس لمجتمع صحى ومتماسك. فكما تحاول الفلسفة الأولى عند شتراوس تحقيق النظام السياسى الفاضل، كذلك الفلسفة الأولى عند الخشت تحاول تحقيق مجتمع كلى متماسك، يغلب المصلحة العليا على الدنيا، ويثق بأهدافه، بل يحاول تحقيقها.

وفى هذه الورقة البحثية أحاول أن أطرح على الخشت وتقدم أخلاقه مجموعة من التساؤلات المنطقية والمشروعة، حتى نستطيع أن نستكشف النير الذى يحاول الخشت رفعه عن أعناقنا جميعا فى وطننا مصر.

أول هذه التساؤلات: هل ترتبط الأخلاق بالتقدم أم بالثقافة؟ هل السؤال الأخلاقى واحد فى كل مجتمع على حدة؟ أم أن السؤال الأخلاقى يرتبط وبدرجة كبيرة بالأسلوب الحياتى للأفراد فى مجتمعاتهم؟ فالسؤال الأخلاقى عن القتل الرحيم وشروطه غير مطروحة فى كل المجتمعات، كذلك السؤال الأخلاقى عن الأم البديلة، وتأجير الأرحام، والبنوك المنوية... إلخ ليس مطروحا فى كل المجتمعات. ومن ثم، نحن أمام نسبية أخلاقية، ومعايير أخلاقية مختلفة، لا يمكن التعامل معها بقاعدة كانط الأخلاقية: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به».

وبالتالى، فإن أخلاق التقدم، تحتاج إلى مزيد من التفصيل والشرح، حتى نتمكن من فهم الجهد الكبير لأستاذ متخصص فى الفلسفة الحديثة، يملك أدواته البحثية، ومتمكن من تحديد الإشكالية البحثية التى تؤرقه، ولا تغيب عن ناظريه على مدار بحثه الممتد لأكثر من مائتى صفحة.

أولًا: فى العنوان: ما المقصود بأخلاق التقدم؟

أخلاق التقدم رؤية فلسفية تطبيقية للأخلاق تنبع من تصور مفاده أن فلسفات الأخلاق لم تقدم حتى الآن توضيحا للوسائل والآليات العملية التى يمكن أن توصل لتحقيق الخير، والتى تساعد الإنسان أن يصير أخلاقيا[1]. والحقيقة أن الصفة الملحقة بالأخلاق. التقدم. تضعنا فى مواجهة حقيقية مع مقاصد الخشت؛ ذلك أن التقدم الذى يريده الكاتب حالة حضارية يفتقدها المؤلف فى مجتمعه، فاستلهم من الوسائل الأخلاقية ما يمكن أن يحقق له التقدم.

ولكن، ألا يمكن أن نطرح سؤالا: إذا كانت هناك أخلاق للتقدم، فهل هناك أخلاق للتخلف؟ أو أخلاق للهيمنة، وأخرى للنمو، وثالثة للسفر... إلخ. الحقيقة أن الأخلاق كيان قائم بذاته، ولا يمكن أن تلحق به صفة إيجابية كصفة التقدم، لماذا؟ لأنه لو أمكن ذلك، فكيف لنا أن نفهم أخلاق أمم متقدمة بالفعل ولنا على أخلاقها تحفظات كثيرة؟!

ومن ناحية أخرى، يرى المؤلف أن الفلسفات القديمة استغرقت فى بيان كيفية التمييز بين الخير والشر، وهى من وجهة نظره مشكلة شكلية أكثر من اللازم، فالخير واضحًا بذاته والشر واضحًا بذاته، ويمكن معرفتهما بالعقل المنطقى (ص ٢٢). وإذا كان الخير واضح بذاته، والشر كذلك، فالتقدم أيضًا واضح بذاته، ولا نحتاج بالضرورة إلى أخلاق توضحه. والحقيقة أن مشكلة الخير والشر، التى مثلت العمود الفقرى لكل فلسفات الأخلاق على مر العصور، لم تكن أبدا مشكلة شكلية، على العكس، إن التمييز بين الخير والشر من أصعب المشكلات الفلسفية فى مجال الأخلاق والسياسة.

فلنا أن نتصور مثلا، أن الفيلسوف الألمانى الأصل ليو شتراوس، يرى أن الديمقراطية الليبرالية التى تجعل كل الرؤى المطروحة على قدم المساواة شرا مستطيرا، وما ذاك إلا لأنه يرى أن رؤية واحدة فقط هى الجديرة بالاعتبار، وهى رؤية النخبة. فكيف لنا إذن أن نميز بين الخير والشر، من الناحية الشكلية؟

ويبقى السؤال الجوهرى للمؤلف: كيف يمكن صوغ واجبات هذه الأخلاق فى

مصطلحات محددة؟ وعلى أية أسس يتم إصدار أحكام معيارية ملموسة يخضع لها الجميع دون استثناء بسبب المال أو السلطة؟ هل يجب على المرء البدء من الصفر مع الاحتكام إلى العقل النقدى المستقل؟ أم يمكن للتقاليد الدينية والأخلاقية والفلسفية العظيمة طرح نقاط التقاء من أجل صوغ أخلاق تقدمية؟ (ص ٢٣).

ثانيا: العلاقة بين الأخلاق والتقدم

يرى المؤلف أن أخلاقيات التقدم هى أجندة أخلاقية تحتوى على مجموعة من السلوكيات والممارسات والآليات التى تحقق التقدم، ويقصد بالتقدم معناه العام؛ أى التقدم الحضارى والثقافى والعلمى السياسى الذى يصنع مجتمع الرفاه والعدل (ص ٢٧). والحقيقة أن العلاقة بين الأخلاق والتقدم، هى العلاقة بين المعرفة والسلوك، بين العلم والممارسة، بين الفضيلة وتحقيق السعادة. والسؤال: هل يعتقد المؤلف بوجود علاقة بين المعرفة والأخلاق، بمعنى آخر، هل المعرفة شرط ضرورى لكى يوصف الإنسان بالأخلاق؟

الواقع أن هذه هى المشكلة الفلسفية الأولى التى يطرحها كتاب «أخلاق التقدم». وإذا عدنا إلى فلسفة سقراط، وجدناه يقول: «الفضيلة علم والرذيلة جهل»، وهذا معناه أن العلم شرط أولى وقبلى لممارسة الأخلاق، وأن عدم ممارسة الأخلاق أو إتيان الرذائل إنما يعود بالدرجة الأولى إلى جهل الإنسان.

يرى الخشت أنه ليس ثمة ارتباط ضرورى بين الأخلاق والمعرفة؛ أو بعبارة أدق بين التقدم وما أسماه بالكمال الأخلاقى.... فالعلاقة بين الإنسان العارف والإنسان الفاضل ليست علاقة حتمية، فالإنسان يمكن أن يتقدم فى العلوم والآداب والفنون دون أن يحقق الدرجة ذاتها من التقدم على المستوى الأخلاقى[٢]. ويعقب الخشت على هذه الفكرة بقوله: «إن المجتمعات المتقدمة مع أنها لا تتمتع بالكمال الأخلاقى بل أحيانا ترتكب فواحش أخلاقية مثل الاستعمار، فإنها ما تقدمت إلا بفضل التزامها النسبى ببعض المبادئ الأخلاقية، مثل الشفافية، والمساواة، والعدالة، وإتقان العمل، والبيئة التنافسية العادلة، والمشاركة والتعاون، وانسجام خير الفرد مع خير المجتمع.. (ص ٣٠).

والواقع أنه من الممكن أن يتفق الكثيرون على هذه الفكرة، لأن الواقع الغربى يعززها ويؤكدها، لكن البحث الفلسفى المتأنى يقبلها جملة ويرفضها تفصيلا؛ لأن هذه الفكرة تغض الطرف عن كتاب اشبنجلر «أفول الغرب»، وتغض الطرف أيضًا عن مشكلة الحداثة الغربية، بوصفها التمثيل الحقيقى لما ذهب إليه اشبنجلر فى كتابه. وسوف نتعرض بعد قليل لرأى شتراوس وموقفه من الحداثة.

يرى سمير أمين أن: «الحداثة نشأت عندما تخلى الفكر الفلسفى عن جميع فلسفات العوالم القديمة (أى السابقة على الحداثة الرأسمالية) ذات الطابع الميتافيزيقى الصريح؛ فقد كانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاما يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر فرادى وجماعات. إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء وإدراك مغزى الأحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها[٣].

نشأت الحداثة عندما تخلى الفكر الفلسفى عن هذا الإرث، فدخل البشر فى فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلانية تنعتق عن الحدود المفروضة عليه سابقا. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه؛ بل إن العمل فى هذا السياق واجب، الأمر الذى يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحداثة إذن، عندما أعلن الإنسان انعتاقه من تحكم النظام الكونى. وارتأى. وأشارك العديد من الآخرين فى هذا الرأى. أن هذه القطيعة كانت أيضًا لحظة تبلور الوعى **بالتقدم**؛ فالتقدم. فى مجال إنماء قوى الإنتاج أو فى مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية. ظاهرة موجودة منذ الأزل. ولكن الوعى بالتقدم، أى الرغبة فى انجازه وربطه بالتحرر، إنما هو شىء آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التحررى، كما أصبح العقل مرادفا للتحرر والتقدم[٤]. إن الوعى بالتقدم تبلور عندما تحرر الفكر العقلانى من الحدود المفروضة عليه، بفعل الميتافيزيقا والأخلاق؛ ذلك أن الغرب استبدل الميتافيزيقا بالعلم، واستبدل الأخلاق بالقانون.

غير أن العلم لم يف بوعده فى تحقيق دولة الرفاه، ووعده بالجنة، وبالمدينة الفاضلة، فقد ذهبت كل وعوده سدى؛ فقد هدد الحياة الإنسانية، وكان التقدم فى

وسائل الإنتاج سببا فى تحول الإنسان إلى ترس فى آلة كبيرة تعمل من أجل الكسب، كما تراجعت منظومة القيم الأخلاقية لتحل محلها منظومة أخرى قوامها القانون الوضعى فحسب. يقول شتراوس: «إن أزمة الحداثة تبدو فى أن الإنسان الغربى لم يعد بإمكانه أن يميز بين الخير والشر، ما هو صحيح وما هو خاطئ»[٥].

وفقا لما يذهب إليه شتراوس، فإن أزمة الحداثة تتميز بفقدان قدرة الإنسان الغربى على التمييز بين الخير والشر. وهذا يعنى بالضرورة أن التمييز بين الخير والشر ليس بالأمر السهل، ولا هى مشكلة شكلية كما ذهب إلى ذلك كتاب «أخلاق التقدم».

ثالثا: الطواف حول بيت الأخلاق العتيق

فى الفصل الثانى، يطوف الخشت حول بيت الأخلاق العتيق، فيقدم صورة لنشأة فلسفة الأخلاق، مفندا المعجزة اليونانية، مؤكدا على وجود حضارات أسبق منها، كما فى مصر وفارس والهند والصين وبلاد ما بين النهرين. ويشير إلى الانتقال من النسبية الأخلاقية ممثلة فى مبدأ بروتاجوراس «الإنسان مقياس الأشياء جميعا»، إلى الاهتمام اليونانى بالأخلاق على يد سقراط. ثم أفلاطون الذى رفض أخلاق اللذة الحسية، ودعا إلى الفضيلة، وأرسطو الذى ذهب إلى أن الغاية من الحياة هى الوصول إلى الخير.

وفى طوافه يصل إلى العصر الهلينستى Hellenistic، موضحا الانتقال من أخلاق معرفة الخير إلى أخلاق العرفان، فيشير إلى المدارس الأخلاقية المختلفة، مثل الكلبية والقوريانية والأبيقورية والرواقية والغنوصية... وغيرها. ويتناول تلك المدارس فى توجهها الأخلاقى ولا يغوص فى التفاصيل. ثم يصل فى سعيه إلى الأخلاق التوفيقية عند الفلاسفة المسلمين، تلك الأخلاق التى غلب عليها مزيج من الأخلاق السقراطية الأفلاطونية أو الأرسطية والأخلاق الإسلامية المستمدة من القرآن والسنة.

وقبل أن يصل إلى شوطه الأخير، يمر بفلسفة الأخلاق الحديثة، التى يصفها بالمؤقتة، على اعتبار أن فرنسيس بيكون لم ينشغل بتكوين فلسفة للأخلاق، وأن ديكارت سلم بالأخلاق والقوانين والعادات السائدة فى بلاده، ودعاها «الأخلاق

المؤقتة». ومن ثم، فهو يرى أن فلسفة الأخلاق الحديثة بدأت هزيلة مع بيكون وديكارت. والخشت فيما ذهب إليه، لا ينكر وجود مذاهب أخلاقية متكاملة ومتنوعة. فهو يرى مثلا أن الأخلاق عند هوبز مادية أنانية مفرطة، فسرت الطبيعة الإنسانية تفسيرا شريرا، باعتبارها الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان. ثم بعد ذلك مذهب الحاسة الخلقية عند شافتسبرى، الذى رفض اعتبار الدين أو القانون أو المجتمع مقياسا للأخلاق، وأن المقياس الحق هو حاسة خلقية باطنية يفرق الإنسان بواسطتها بين الخير والشر. ثم مذهب أخلاق الضمير عند بطلر، ومذهب المنفعة عند بنتام، وتأثير نظرية التطور عند دارون على فلسفة الأخلاق. ويشير أيضًا إلى الوضعية الاجتماعية التى دعت لدراسة الأخلاق بمنهج علمى اجتماعى وضعى.

وفى الشوط الأخير يتناول الخشت نشأة الفلسفة المعاصرة فى أواخر القرن التاسع عشر، التى تزامن معها الانتباه المتزايد إلى تطبيق الأخلاق على المشكلات العملية. ويشير إلى ظهور فلسفات جديدة مثل الشخصانية، التى من أبرز فلاسفتها إمانويل مونييه (١٩٠٥ ـ ١٩٥٠)، الذى دعا إلى مناهضة الحضارة الأوربية القائمة على المادية المفرطة التى تعانى من أزمة روحية، حيث جعلت الفرد شيئا مجردا لا صلة له بالطبيعة ولا بالناس. فدعا إلى ثورة روحية تقوم على نزعة إنسانية تقوم على أساس الشخصانية، والتى تنظر إلى الشخص باعتباره كائنا يعيش فى إطار اجتماعى كونى، ليس منعزلا فى فرديته وأنانيته، فالشخص الذى يتطلع إليه مونييه هو المتفتح على الأشخاص الآخرين فى المجتمع والكون.

وتأتى الوجودية التى جعلت الوجود الإنسانى وجودا حرا مسئولا؛ أى مسئولا عن أفعاله ويتحمل آثارها. ثم البراجماتية أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث يكمن معيار الحكم على الأشياء فى النتائج النهائية. ثم الفلسفة التحليلية التى هى ضرب من العلاج اللغوى، يهدف إلى إيضاح المعارف الموجودة وليس اكتشاف الحقائق، فعلم الأخلاق عند جورج إدوارد مور (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) مجرد تحليل للآراء والقضايا الخلقية.

وتتقدم الوضعية المنطقية، التى رفضت كل قضايا ما بعد الطبيعة، مثل وجود الله، ووجود الروح، ورفضت الاعتراف بالعلل الأولى للطبيعة؛ لأنها أمر يجاوز

الإحساسات والمشاهدات. ومن ثم رفض الوضعيون المناطقة الأخلاق ذات الطابع الميتافيزيقى أو الدينى؛ لأنها خالية من المعنى؛ إذ لا يمكن التحقق منها لخلو قضاياها من المضمون التجريبى. وحاولوا إقامة الأخلاق على المنفعة أو تحقيق سعادة الإنسان.

ويختم الخشت طوافه بنزعة ما بعد الحداثة، التى رفضت المذاهب الفكرية التى تدعى امتلاك الحقيقة المطلقة واليقين والمعنى الأوحد. وهى فى رفضها هذا لم تقدم بديلا مذهبيا يمكن الارتكان إليه، بل قدمت عدم اليقين، ودعت إلى الفردية المطلقة والنسبية المفرطة، وقلب نظام القيم والأخلاق، وفقدان الثقة فى العقلانية وكل نظام أخلاقى يدور على معنى أو مركز أو محور ثابت مثل الضمير أو الله أو الواجب.

والسؤال: لماذا طوّف بنا الخشت هذا الطواف الطويل؟ الحقيقة أن الخشت لا يجيب عن هذا السؤال فى نهاية الفصل الثانى، بل يجيب عن هذا السؤال فى الفصل الرابع، حيث يقدم نقدًا لفلسفات الأخلاق التقليدية، ويقدم الشروط الأولية لأخلاق التقدم. إنه ولا شك يريد أن يؤكد على أن فلسفات الأخلاق المختلفة والمتنوعة على مر العصور، لم تستطع أن تبين ما يسميه هو الوسائل أو الآليات العملية التى يمكن أن توصل لتحقيق الخير، أو تساعد الإنسان على أن يصير أخلاقيا، باستثناء بعض المحاولات فى الأخلاق المهنية وأخلاق الأعمال التجارية فى الآونة الأخيرة، وهى أخلاق مخصوصة بمجال معين لا بأخلاق عامة. كما أن الخشت يحاول إثبات مصدر الدين من خلال نقده لتلك الفلسفات التقليدية. فيحاول الإجابة عن سؤال: كيف نؤسس الأخلاق وعلى أى شيء نؤسسها؟

رابعا: الأخلاق بين الله والإنسان أو بين اللاهوت والفلسفة

الحقيقة أن هذه هى المشكلة الفلسفية الثانية التى يطرحها كتاب أخلاق التقدم. هذه المشكلة تتمثل فى مصدر الأخلاق: هل هو إلهى أم إنسانى؟ هل الدين هو مصدر الأخلاق، أم أن الأخلاق مفطورة فى النفس البشرية وسابقة على نزول الأديان؟ خصوصا وأن هذا الرأى له ما يدعمه، فى قول الرسول الكريم محمد ﷺ «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، وهذا يعنى وجود الأخلاق قبل الدين، ربما يكون مصدرها الفطرة أو البيئة أو أى شيء آخر.

يرى الخشت أن فلسفات الأخلاق التقليدية لم تقدم الضمانات الدنيوية التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، أى أن يكون الفضلاء سعداء، والأشرار تعساء، فى هذه الحياة الدنيا. فهذه الفلسفات تركت مهمة إحداث التطابق إلى قوى غيبية أحيانا، ولم تعبأ بها أو تلتفت إليها أحيانا أخرى. ومعظمها غرقت فى التأملات النظرية، وبعدت عن الواقع والحياة الإيجابية، ولم تربط سعادة الفرد بسعادة المجتمع أو الإنسانية. وفضلت السعادة الخاصة على الشجاعة والنخوة والمروءة والعطاء (ص ١١٤).

يقدم الخشت الضمانات التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة؛ ذلك أن رؤيته الفلسفية لتأسيس الأخلاق تظهر جليا بعد نقده الفلسفات التقليدية فى مجال الأخلاق، وذلك من خلال نقده لناقدى الأخلاق الدينية، الذين يؤكدون على الطابع التاريخى للأديان، فيركزون على الجزئى والسلبى والمؤقت فيما يدخل الدين نتيجة الظروف التاريخية، ويتجاهلون حقيقة أن التاريخ لا يقدم للدين على الدوام ما هو جزئى ومؤقت، وإنما يقدم كذلك ما هو ذو طابع أخلاقى وكلى وإيجابى ودائم (ص ١١٦).

إذن، الأخلاق ليست علما مستقلا غير مؤسس على الدين؛ فالإلزام الخلقى لا يمكن أن ينشأ عند الإنسان إلا إذا علم أن هناك مشرعا كليا يشرع الأخلاق، ويجازى على فعلها، إن خيرا فخير. وإن شرا فشر. والقانون لا يكفى لإلزام الإنسان بالخير وتجنب الشر؛ لأن القانون يمكن التحايل عليه، كما أن المجتمع لا يمكنه إلزام الإنسان؛ لأن بإمكان الأشرار أن يفعلوا ما يريدون بعيدا عن أعين المجتمع. أما الله سبحانه وتعالى فلا يمكن التحايل عليه، ولا يمكن فعل أى شىء بعيدا عن علمه، وهو وحده الذى يستطيع تطبيق العدالة المطلقة. وهو وحده الذى يمكنه المطابقة التامة بين الفضيلة والسعادة فى الآخرة؛ بمعنى جعل الأخيار سعداء والأشرار تعساء، وهذا أمر ضرورى لقيام الأخلاق (ص ١١٤).

والواقع أن الخشت قد وقع فى ما أخذه على فلسفات الأخلاق التقليدية؛ لقد أكد عجزها عن تقديم ضمانة دنيوية لمطابقة الفضيلة والسعادة وجعل الأخيار سعداء والأشرار تعساء. لقد أحال القضية إلى القاضى العام ومحكمته السماوية الأخروية. علينا إذن أن ننتظر حتى تقوم الساعة لنفصل فى قضايانا. إن هذا الطرح الدينى من قبل

الخشت رغم وجاهته، إلا أنه لا يمكن التعويل عليه كليا فى تأسيس الأخلاق لغياب الضمانة الدنيوية.

ودعونا نقدم طرحا مقابلا فى حضارة أخرى، يرى شتراوس أن «للحضارة الغربية أصلين: الكتاب المقدس والفلسفة اليونانية. دعونا نبدأ بالبحث عن هذه العناصر الأولى، وأعنى الكتاب المقدس. رفضت العقلانية الحديثة اللاهوت واستبدلته بأشياء من قبيل الربوبية أو وحدة الوجود، أو الإلحاد. لكن ظلت الأخلاق اللاهوتية بمنأى عن هذه العملية. فقد ظل الخير يعتقد فيه كشيء كامن فى شىء مثل العدالة، والإحسان، أو الحب، أو الخير؛ فالعقلانية الحديثة وجهت إلى الاعتقاد فى أن هذه الأخلاق التوراتية كان من الممكن أن تحفظ بطريقة جيدة لو أنها انفصلت عن اللاهوت»(٦).

إذن الأصل فى الحضارة الغربية هو اللاهوت، لكن طغت العقلانية الغربية عليه، واستبدلته كما يقول شتراوس. لكن هذا الحديث مرتبط بالموقف من الأخلاق اللاهوتية، هل يجب الإبقاء عليها أم استبدالها هى الأخرى؟ الواقع أن الحداثة الغربية أرادت قطيعة معرفية كاملة مع التراث الدينى، لما يحمله هذا التراث من أثر سىء فى نفوس الغرب. كما توفرت بدائل كثيرة لهذه الأخلاق، فالفلسفة الحديثة ستقدم الأخلاق العقلية، كما نرى ذلك عند كانط مثلا، كما ستظهر صنوف من الأخلاق البعيدة والغير متأثرة بالأخلاق اللاهوتية.

ويرى شتراوس أن «الحدث الفاصل بين ١٨٧٠ ـ ١٨٨٠: وهو ظهور نيتشه؛ فمن الممكن أن يقل النقد النيتشوى: لأن الإنسان الحديث حاول أن يحافظ على الأخلاق اللاهوتية أثناء تخليه أو ابتعاده عن الإيمان اللاهوتى. وهذا مستحيل؛ لأنه لو تلاشى الإيمان اللاهوتى، فإن الأخلاق اللاهوتية ستتلاشى بالضرورة، والاختلافات الأخلاقية الجذرية يجب أن تقبل(٧).

..... إن الحركة التى نشهدها يمكن أن تكون فقط عودة. هذه العودة الآن لم يعد لها نفس التأثير السابق، ليس فقط بين إلى ـ هود بل فى أنحاء العالم الغربى على العموم، التقدم أصبح أمرا مشكوكا فيه. فمصطلح «تقدم» بمعناه الأكيد والكامل

يختفى تقريبا من الأدبيات الجادة. كما أن الناس تتحدث نادرا عن «التقدم» وتتحدث كثيرا عن التغيير. لم يعودوا يزعمون أننا نسير فى الاتجاه الصحيح. ليس التقدم، بل «الاعتقاد» فى التقدم أو «فكرة» التقدم كظاهرة اجتماعية أو تاريخية، هو الموضوع الرئيس للباحثين الاجتماعيين هذه الأيام(٨).

يمكن القول بناء على رأى شتراوس، أن ثمة تخبطًا غريبًا بين الإبقاء على الأخلاق اللاهوتية أو استبدالها بفلسفات أخرى. مع ملاحظة أن الإيمان اللاهوتى يتبعه بالضرورة أخلاق لاهوتية، غير أن هذا الرأى لا يؤخذ به فى الغرب الآن لشيوع نزعات الإلحاد فيه. كما أن هذا الرأى يمكن أن يؤخذ به فى الشرق لشيوع التوحيد فيه.

لكن الجدير بالاعتبار فيما ذهب إليه شتراوس، والذين يمكن قبوله شرقا وغربا، هو أن الحديث عن التقدم بات أمرا مشكوكا فيه فى الأدبيات الجادة، وأصبح الحديث عن التغيير أكثر توصيفا للواقع الإنسانى شماله وجنوبه، متقدمه ومتخلفه. وبالتالى الحديث عن الأخلاق الدينية يحتاج لإعادة نظر؛ لأنه يكفى إسناد الأخلاق إلى طابعها الإنسانى ليتغير الإنسان نحو الأفضل. وهذا لا يعنى بالضرورة أن الباحث ينكر ما ذهب إليه صاحب «أخلاق التقدم"، لكن إذا طبعت الأخلاق بطابع الإنسانية يمكن أن تكون أكثر رحابة من طبعها وتخصيصها فى دين ما.

وعلى الرغم من أن الخشت رأى أن الشروط الأولية لأخلاقيات التقدم تتضمن بيئة تنافسية عادلة، وتقديس الحرية، ووجود الضمير الذى مضمونه هو «الله» بخيريته المطلقة، وبعدالته التى تكفل تطابق الفضيلة والسعادة، والرذيلة والتعاسة، إن لم يكن فى هذه الدنيا، ففى الآخرة. كذلك وجود قانون عادل، وتقديس ثقافة التنمية والإنتاج (ص١٢٤ ـ ١٢٧).

لكن، إذا كانت هذه هى الشروط الأولية لأخلاق التقدم، فلماذا يشك الغرب فى تقدمه مع توافر هذه الشروط الأولية؟ وهل إذا توافرت هذه الشروط الأولية فى مجتمعنا العربى عموما والمصرى خصوصا نجزم بتحقيق تقدم؟

يرى الخشت أن الطفرة الاقتصادية الكبيرة والمشكلات التكنولوجية فى العالم

المتقدم قد أدت فى وقتنا الحاضر إلى أزمات سياسية وأخلاقية، يبدو أن علوما مثل علم النفس وعلم الاجتماع والنظرية السياسية، بل حتى الفلسفة نفسها تقف عاجزة عن حلها، وإن الهوة أصبحت شاسعة، ليس بين الأمم والثقافات والأديان فحسب، وإنما أيضًا بين نظم الحياة والرؤية العلمية والأنظمة الاجتماعية ومجتمعات الإيمان أيضًا، الأمر الذى قد يصعب معه التوصل لاتفاق كامل حول خلق واحد، لذلك قد لا يمكن بلورة إجماع أخلاقى على أخلاق التقدم، وإن كان من الممكن بيان الحد المشترك بين البشرية من هذه الأخلاق... ورغم هذا التباين فإن ثورة الاتصالات تعزز تجربة الجنس البشرى كمجتمع واحد يواجه مصيرا واحدا (ص١٣١ ـ ١٣٣).

وهذه هى النتيجة التى توصل إليها الباحث فى مكان سابق من هذه السطور؛ ذلك أن التباين البشرى، فى ظل ثورة الاتصالات، لا يعزز الخصوصية، بل يعزز المصير المشترك والهدف المشترك. والدليل على ذلك أن قرارات الرئيس الأمريكى «دونالد ترمب» والمتعلقة بدخول المسلمين إلى أمريكا أثار حفيظة الأمريكيين أنفسهم، فمن يمنعهم ترمب من الدخول هم أصدقاء عمل وجيران، هذا بالإضافة إلى أنها قرارات تعسفية لا يعززها منطق إنسانى، ناهيك عن أنه لا أخلاقى، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل أثار حفيظة مواطنين كثيرين فى بلدان مختلفة فى أوربا.

ومن ثم، يمكن إقرار إمكانية قيام إجماع أخلاقى، أو ما يسميه «والزر» «نواة الأخلاق» أو «الحد الأدنى الأخلاقى» كما يقول الخشت. ذلك أننا نتضامن تضامنا عالميا يتجاوز الحدود القومية والثقافية والدينية، إذا ما دهست الحقيقة والعدالة تحت الأقدام. وخلافا لهؤلاء الذين يخاصمون الأفكار المتعلقة بالتقدم والقيم العالمية والمطالب الأخلاقية ويجادلون من أجل الإقليمية أو النسبية، يوضح مايكل والزر بأسلوب مغاير أن هناك شيئا ما مثل «نواة الأخلاق» (ص١٣٤). هذا الحد الأدنى الأخلاقى أو نواة الأخلاق هى أخلاق إنسانية تتجاوز حدود الدين أو الجنس أو العرق أو الانتماء أو خصوصية ثقافية أو اجتماعية.

خامسًا: أخلاق التقدم بين الإقرار والإنكار

إذا تصورنا أن الخشت وشتراوس ينطلقان من الظرف التاريخى نفسه، وهو

الأزمة؛ فالأزمة التى يعيشها الخشت، تتمثل فى مجتمع أبعد ما يكون عن ثقافة التقدم، وتتدهور جوانبه الأخلاقية رويدا رويدا، فأبناء مجتمعه لا يدركون حجم الانحطاط الأخلاقى الذى نأى بهم عن مصاف المجتمعات المتقدمة؛ تلك التى حققت «الحد الأدنى الأخلاقي"، وتمارس قدرا كافيا من أخلاق التقدم التى تضمن لها مجتمعا تنافسيا عادلا تتميز ممارساته بالشفافية، ولا تتعارض فيه المصلحة العامة والمصلحة الشخصية.

لكن ومع توافر «الحد الأدنى الأخلاقى»، إلا أننا لا نستطيع أن نجزم أن مفهوم التقدم، وكما يريده الخشت لمجتمعه متحقق، ذلك أن الحد الأدنى الأخلاقى لا يعد ضمانة حقيقة للتقدم، بدليل ما يذهب إليه اشبنجلر فى «أفول الغرب»، وما يذهب إليه شتراوس فى «موجات الحداثة الثلاث».

إذن، كيف يتسنى لنا ألا نقع فيما مر به غيرنا من تجارب، وفى الوقت نفسه نحقق «الحد الأدنى الأخلاقى»، الذى يضمن لنا سبيلا للتقدم؟

يؤكد الخشت فى منهج تحديد أخلاق التقدم أن أخلاق التقدم لا تعنى أيديولوجية جديدة ولا تعنى هيمنة مذهب واحد على مذاهب أخرى. وأن الحد الأدنى من أخلاق التقدم يعنى إجماعا أساسيا حول قيم ملزمة ومعيار ثابت ومواقف شخصية أساسية لا يمكن لأية جماعة تهديدها عاجلا أو آجلا عبر الفوضوية أو ديكتاتورية جديدة. ويطرح الخشت معيارًا يمكن وفقا له تحديد أخلاق تقدمية، مستفيدا من محاولة كونج Kung الوصول إلى أخلاق عالمية. ومضمون هذه المحاولة تفادى الدخول فى نقاشات حول المسائل الخلافية التى تثير المشكلات، وتفادى أخلاق الحد الأقصى التى تعبر عن خصوصيات ثقافية أو دينية أو سياسية. ويجب أن يكون النقاش مرتبطا بالمستويات السياسية والاقتصادية ويدعم القوى التى تعمل من أجل اقتصاد عادل ونظام سياسى ديمقراطى، ونظام اجتماعى وبيئى متقدم (ص ١٥٧).

والحقيقة أن ثمة موقفين فى طرح الخشت؛ فهو تارة يتحدث عن أخلاق التقدم بوصفها الحل الناجز لأزمة مجتمعنا المصرى، الذى يترنح تحت وطأة المحسوبية والفساد والظلم الاجتماعى...إلخ. وتارة يتحدث عن محاولة كونج الوصول إلى

أخلاق عالمية، فما هو بالتحديد المطلوب؟ هل المطلوب الوصول إلى أخلاق عالمية، وفى هذه الحالة نكون قد ابتعدنا عن غاية الكتاب؛ لأن الأخلاق المنوطة بتقدم مجتمع ما لا بد أن تعبر عن أو تنطلق من خصوصية ثقافية، وهذا ما أكد الخشت على تجنبه. وإذا كنا نريد تلك الخصوصية المرتبطة بالنقاش على المستوى السياسى والاقتصادى. وهو بالطبع. اقتصاد وسياسة مخصوصين بمجتمع بعينه، فكيف السبيل إلى أخلاق عالمية!!

وما يهمنا تحديد الخشت الوسيلة التى تمكننا من الوصول إلى هذه الأخلاق العالمية، متمثلة فى تفادى ثلاث نهايات (ص ١٥٩) كما سنذكرهم الآن، يجمع فيهم بين الخاص والعام؛ فالعام يتمثل فى [تكرار إعلان حقوق الإنسان]، وأما الخاص فيتمثل فى [تجنب المواعظ الدينية الحماسية، والتعاطى بجدية مع الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الغارقة فى تعقيدات المجتمع]، وبالطبع هو ليس مجتمعا عالميا، بل يقصد المجتمع المصرى. ذلك أن أحد أهم المعايير التى يجب على الإنسان الوفاء بها حتى يتمكن من تشكيل أخلاق تقدمية ملموسة، هو الارتباط بالواقع.

هذا من حيث المنهج، أما من حيث المضمون، فينتهى الخشت إلى مبدأين أساسيين من كل التحليلات السابقة:

١. كل إنسان يجب أن يعامل على نحو إنسانى.

٢. ما تتمناه من الآخرين افعله لهم.

ويؤكد على أن يصبح هذان المبدآن معيارا غير قابل للنقض وغير مشروط لجميع نواحى الحياة، للأسرة والمجتمع. وعلى أساسهما يضيف مجموعة من التوجيهات الأخرى، مثل الالتزام بإتقان العمل، والتسامح، واللاعنف... الخ (ص ١٦٤).

وإذا أمعنا النظر فى تلك التحليلات، فسوف نصل فى النهاية إلى كانطية الخشت؛ فطرحه للأسئلة من قبيل: هل تحب ألا يتقن الناس أعمالهم؟ لا، هل تحب أن يخدعك الناس؟ لا، هى القاعدة الذهبية الكانطية فى أخلاق الواجب، «عامل الناس كما تحب أن يعاملك الناس». وهى القاعدة التى اتفقت عليها كل الأديان والفلسفات، رغم الاختلافات الكبيرة بينها عقائديا وتشريعيا (ص ١٦٨). وإذا كانت

هذه هى النتيجة، فما كان الداعى لكل هذا الطواف حول بيت الأخلاق العتيق؟ فإذا كانت الإجابة بيان إخفاقها فى تحديد الوسائل التى تجعل الإنسان سعيدا وهو فاضل، تعيسا وهو يرتكب الرذائل، فما الجديد الذى يقدمه أخلاق التقدم، إذا كنا قد انتهينا إلى هذه القاعدة الكانطية؟!

الجديد الذى تقدمه أخلاق التقدم، هو رأب الصدع بين الفلسفة والواقع؛ فإذا كان الطواف الكبير والأكاديمى المكثف لمذاهب الأخلاق، الذى قام به الخشت عبر فصول الكتاب، يشعرنا بتعالى الفلسفة، وعقلانيتها، وبعدها عن الواقع، فإن الفصل السابع من أخلاق التقدم، الذى يتناول فيه الخشت، «أخلاق التخلف: أضواء على تخلفنا من زوايا أخلاقية"، جعل الفلسفة عيشا يؤكل، وثقافة تعاش، وقضايا حياتية لا يمكن غض الطرف عنها، لقد كشف فى هذا الفصل عن أدواء مجتمعنا المصرى، لقد عرانا أمام أنفسنا وأمام الناس ولم يخجل من ذلك.

والخشت فيما قام به، بيّن كيف أن البحث الفلسفى الأصيل لا بد أن يفضى فى النهاية إلى المساهمة فى حل مشكلات المجتمع، خاصة فى تشخيصه لرعونتنا ومن يقف وراءها بقضية التعليم السيئ، الذى يخرج لمجتمعنا كل الرعناء الفاسدين والمفسدون فى الأرض.

لقد حاول إعادة تشكيل المنظومة القيمية الخاصة بالمجتمع المصرى، التى تعتمد بالأساس على خلط فى المفاهيم؛ فليست الفهلوة ذكاء، ولا النفاق قدرة على الاستمرار، ولا السكوت عن الحق من مظاهر الحكمة، ولا التسامح ضعفا، ولا الحيل من علامات العبقرية، ولا الضرب تحت الحزام مؤشرا على الفطنة، ولا نهب حقوق الغير شطارة، ولا الكلام عن التطوير دون فعله تطوير، ولا القدرة على الكلام هى القدرة على الفعل، ولا الشللية والوساطة تساوى الكفاءة، وليست الرشوة هى الطريق الوحيد للحصول على الحقوق، ولا طرد الفاسد قطعا لرزقه، ولا تعيين الأقارب دون النظر لجدارتهم صلة للأرحام (ص ٢١٥).

أتصور أن جوهر عمل الخشت «أخلاق التقدم»، يتمثل فى هذه اللحمة التى أضفاها على علاقة الفلسفة بالواقع، وكيف يمكن للفلسفة أن تعيد تشكيل الوعى الجمعى، عن طريق إعادة بناء القيم الأخلاقية التى شابها كثير من الخلط.

الهوامش

(*) انظر دراستنا؛ الفلسفة السياسية عند ليو شتراوس، رسالة دكتوراه غير منشورة، إشراف أحمد عبد الحليم عطية، وحسن حنفى، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة. ٢٠١٧.

(١) أخلاق التقدم، ص٢١ سنشير بعد ذلك إلى أرقام الصفحات فى متن البحث.

(2) L. T. Hobhouse, Morals Evolution, London, Chapman and Hall, Ltd., 1908. p.226- 7. نقلا عن أخلاق التقدم ص٢٩.

(٣) سمير أمين: تجاوز أم تطوير الحداثة؟، فى مجلة قضايا فكرية: الفكر العربى بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة، الكتاب التاسع عشر والعشرون، تصدر عن دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة. ١٩٩٩ ص ٢٠٦.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

(5) Leo Strauss The three waves of modernity, in "an introduction to political philosophy", ten essays by Leo Strauss, edited with and introduction by Hilail Gildin, Wayne state university press, Detroit, Michigan. p. 81.

(6) Leo Strauss. (May, 1981). Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization, Vol. 1, No. 1, Modern Judaism. p. 28.

(7) Ibid, p. 28.

(8) Ibid, pp.23-24.

د. الخشت فى رحاب العقلانية[*]

د. جمال سليمان[**]

شق أستاذنا الخشت لنفسه دربًا يضمن له الريادة فى مجال الدراسات الفلسفية، فنحا بأبحاثه نحو فلسفة الدين التى غدت » مجالًا معرفيًا مستقلًا ومتميزا، مستأنفًا بذلك ما بذله القدماء وفى مقدمتهم الشهرستانى فى كتابه الرائد: «الملل والنحل» وابن حزم فى: «الفصل فى الملل والأهواء والنحل». وإذا كان نهج هؤلاء الرواد قد توقف مع توقف كل العلوم العقلية، وغير العقلية عقب انهيار الحضارة الإسلامية بسقوط بغداد، واحتاج إلى تطوير يتماشى مع طبيعة مجتمعنا الحالى، فكان من الواجب استئناف هذا المبحث المهم وتطويره؛ نظرًا لما يتمتع به الدين عندنا من مكانة؛ لأن الدين عندنا ليس مجرد مجموعة من الشعائر يؤديها المرء بشكل فردى أو جماعى، بل هو نسق يقدم مجموعة من المبادئ العامة التى تتعلق بشتى مناحى الحياة وتبقى مهمة التأصيل وكيفية التوظيف والاستفادة منها وتحويلها من الفكر إلى الواقع أو تحويل الدين من الذاتى إلى الموضوعى إحدى معضلات مجتمعنا العربى المتعدد الرؤى التى تصل إلى حد التناقض. والحقيقة أن فلسفة الدين تتناول جانبًا على درجة كبيرة من الأهمية، خاصة فى ظل ما تشهده منطقتنا من صراع عقائدى تدفع إليه دفعًا دون وعى، وتدور رحاه لتهلك الحرث والنسل، ومن ثم فنحن فى حاجة ماسة إليها لتمدنا ـ بوصفها فلسفة ـ برؤية كلية يمكننا من خلالها أن نحقق التجاور والتكامل بدلًا من التناحر والاقتتال على أمور من المفترض أن تكون أساس الاتفاق تبعًا لمصدرها وغايتها، كما أن «إنارة الطريق» بوصفها غاية أصيلة للفلسفة تبقى مهمة ملقاة على عاتق الفلاسفة وأمانة فى أعناقها يتحتم عليهم القيام بها مهما تكن الأحوال والظروف.

وقد اضطلع الخشت بهذه المهمة على مستوى عالمنا العربى[1] فبلور موضوعات

(*) هذا البحث جزء من دراسة مطولة عن الخشت نأمل أن تخرج فى كتاب قريبًا.

(**) دكتوراه فى الفلسفة، باحث وأستاذ مصرى فى الفلسفة.

المبحث ونسقها وطرح رؤاه فى مؤلفاته المتعددة فى هذا المضمار واتخذ موقفًا فلسفيًا نقديًا مما يقدمه ويطرحه، وبشكل عام يتيح اتخاذ موقف إمكانية الاتفاق أو الاختلاف مع الرؤى خاصة وأنه يخوض فى بحر لجى بوصفه منطقة شائكة وحساسة تتناول العقائد والمقدسات. ولا يتوقف جل اهتمام الخشت على فلسفة الدين بل إن له العديد من المؤلفات التى تتناول مجمل موضوعات الفكر بحيث يمكن للباحث أن يعتبر اهتمامه الأساسى العقل نظريًا كان أم عمليًا، إذ من الواجب الإشارة إلى أن له بعض المؤلفات فى العقل العملى تناولت مسائل سياسية، واجتماعية. وإذا كان الخشت يتبنى العقلانية فى تناوله لشتى موضوعات أبحاثه، فالحق أن العقل ـ من حيث طبيعته وحدوده ودوره ـ أثار ومازال يثير وسيثير العديد من الإشكاليات الفلسفية الأصيلة التى تتعدد حولها الرؤى والطروحات إلى حد التناقض مع بعضها تارة ومع نفسها تارة أخرى.

وكان الخشت واعيًا تمامًا بمعضلات الاتجاه العقلى بشكل عام وعرض لها بالتفصيل، لكن يبقى السؤال الجوهرى على أى نحو يوظف الخشت العقل والعقلانية؟ وما طبيعة هذا العقل عند الخشت وما حدوده وما دوره؟ وأى منحى ينحاه العقل؟، وهل يؤمن بقدرة العقل المطلقة أم أنه يرى أن للعقل حدودًا؟، وهل يمكن أن نجد لدى الخشت تفرقة بين العقل المبدع والعقل الجامد المقيد فى قوالب جامدة أو شبه جامدة؟ هل العقل محصور دوره فى الفهم أم أن العقل عنده هو الأداة التى يمارس بها التفكير الإبداعى الذى يتجاوز مرحلة الفهم؟ وكيف يتعامل الخشت مع بعض العقائد التى تند عن قدرة العقل بشكل عام هل يقبلها أم يرفضها؟

وإذا كان جل من تناولوا موضوعات الدين يعتبرون التأويل ضرورة لتفسير ظاهر النص فهل للتأويل دور عند الخشت؟ وإذا كان ابن رشد إمام العقل فى الفلسفة العربية فقد أعطى العقل سلطة تأويل النص بحيث يقوم العقل بتأويل ما يراه ظاهريًا لا يتماشى من النصوص مع نسقه لتبدو متماشية مع النسق العقلى، فهل يتابع الخشت العقلانية الرشدية أم يختط لنفسه عقلانية متميزة؟ وهل ينظر إلى الدين على أنه مجموعة العقائد الغيبية ومن ثم تكون مهمة العقل هى تسويغ هذه الأمور الغيبية، وعلى هذا يكون دور العقل تبريرى فحسب؟ أم أنه ينظر إلى الدين باعتباره مجموعة

من المبادئ العامة فضلًا عن كونه متضمنًا العبادات والمعاملات ومن ثم تكون مهمة العقل محصورة فى الاستنباط والتطبيق؟ أم ترى تكون مهمة العقل فى الإطار الدينى هى الانتقال من المحسوس إلى المعقول؟ وهل يتبنى الخشت أيديولوجية معينة بحيث يمكن تصنيف إنتاجه على أنه ذو أيديولوجية أو بأنه أيديولوجى مذهبى أم تراه ينطلق من العقل ويبقى فى رحاب العقل وحسب؟ وهل حين حاول الخشت التماس مع ابن تيمية الذى ينعت بأنه «شيخ السلفية» ويأخذ عليه التشدد كان يريد أن يبرهن على أن العقل ميراث أصيل فى التراث العربى، أم يسير وفق القاعدة العامة التى تطلب التماس أفضل المخارج للسلف؟

وهل يؤمن الخشت بقدرة العقل وحده على معرفة الله دون ما حاجة إلى الدين أم أنه يرى العقل قاصرًا أم تراه يفهم مهمة العقل ودوره فهمًا خاصًا؟ وعلى أى نحو يتصور العلاقة بين الله الوجود اللامتناهى وبين الموجودات المتناهية وهل عالج هذه العلاقة أم لا؟ وهل الإنسان بوصفه محورًا جوهريًا فى فلسفة الدين له موقع فى معالجات الخشت فى فلسفة الدين أم أنه حلقة منسية؟ وهل استفاد الخشت مما حققه العلم من تقدم كما حاول كثير من الفلاسفة؟ والسؤال الأهم هل قدم الخشت تجديدًا فى فلسفة الدين أم لا؟ يتضح من القراءة الأولية لمؤلفات الخشت أنه يقدم قراءة مختلفة جديدة لأغلب من تناولهم من الفلاسفة: ديكارت وهيوم وكانط وهيجل فما مشروعية قراءته؟ وهل تأتى القراءة وفق توجه معين أو رؤية معينة أم أنها قراءة ضمن القراءات وحسب؟

وإذا كان الخشت يصب جل اهتمامه على فلسفة الدين فعلى أى نحو يفهم الدين؟ وإذا كانت إحدى مهام فلسفة الدين على نحو ما يقول تحديد «ما الدين؟»[٢] فهل الخشت حاول التمييز بين الدين والحكم الأخلاقية أم أن هذا الأمر لم يكن فى اهتمامه بحيث قبل الأديان كما يعرضها أتباعه؟ وهل يفتح هذا القبول الباب أم قبول كل ادعاء أم لا؟ بمعنى آخر كيف يمكن التمييز بين الدين واللادين؟ وكيف يمكن التفرقة بين الدين وبعض المواعظ الأخلاقية التى تتخذ كديانات؟ وهل تقوم النسقية والمصداقية العقلية والواقعية بدور فى إثبات حقيقة الدين أم لا؟ وما العلاقة بين الأديان السماوية الثلاثة هل هى علاقة النفى والإلغاء أم علاقة التجاور، باعتبار أن «إلهنا والهكم واحد

ونحن له مسلمون» وإن اختلفت بهم السبل أو حتى انحرفت بعض الشىء؟ وهل هو بداية ينظر إلى الدين أى الرسالة على أنها غاية أم يعتبرها وسيلة بمعنى أن الرسالة تكون مطلوبة فى ذاتها أم أنها لغاية؟، ومن ثم تتعدد الوسائل طالما توجدت الغاية؟ ومن ثم يمكن القول بأن الرسالات تتفاضل ولا يلغى بعضها بعضًا وهل تتفاضل الغايات أم لا وعلى أى أساس تتفاضل؟ وهل ربط الآيات بالحقائق الكونية التى تتضمنها وتبرهن على صدقها مشروع أم ترى أن ربط الدين بالعلم يتضمن مخاطرة قد لا تكون فى صالح الدين؟، وهل قدم الخشت جديدًا من خلال تناوله أو حتى اقترب من الأسئلة المصيرية والملحة عن سبب مجيء الإنسان للعالم والغاية من وجوده ومصيره؟ يمس واقعنا المضطرب ويعالج مشكلاتنا الناجمة عن التوجهات الدينية الخاطئة، أم أنه عالج موضوعات الدين معالجات أكاديمية بحتة ولم يلتفت لعلاقتها بالواقع؟

وإذا كان الخشت قد تناول بعض الفلاسفة الذين تعرضوا لعقلنة الدين فعلى أى أساس تم اختياره لهم؟ ولماذا لم يتطرق وهو بصدد فلسفة الدين فى المثالية الألمانية إلى الثلاثى شوبنهور وشلنج وفشته[٣] ـ رغم وجود مؤلفات لهم فى فلسفة الدين ـ وقصر اهتمامه على هيجل وكانط؟ وبالأحرى هل لدى الخشت رؤية خاصة تنتظم وفق نسق ومن ثم يمكننا أن نحكم على مجمل عمله ما إذا كان قد أنجز ما يتحتم إنجازه داخل النسق أم لا؟ وما المنهج الذى يقتفيه فى بحثه وهل هو منهج واحد أم أنه يستخدم مناهج متعددة؟ كل تلك قضايا وموضوعات نتطرق لها فى سياق تناولنا تجديدية عثمان الخشت فى فلسفة الدين. ونتناول هنا فى بداية بحثنا المنهج.

أولا: الخشت والمنهج

يقسم الخشت المناهج التى يلجأ إليها المؤلفون فى مجال الدراسات العقائدية إلى ثلاثة مناهج؛ هى: المنهج الخطابى، وهذا المنهج يعتمد على أساليب الإقناع العاطفى ويلجأ كثيرًا إلى تعنيف الخصم والسخرية منه مستخدمًا تعبيرات بلاغية وألفاظًا رنانة. والمنهج الجدلى: يعتمد على الاستدلالات التى تقوم على مقدمات محتملة أى آراء متواترة أو مقبولة عند العامة، وهو منهج احتمالى يتوسط المنهج

الخطابى والمنهج البرهانى. ويقوم على الاستدلال الذى ينتقل فيه الذهن من مقدمات صادقة أولية مسلمة إلى قضايا تنتج عنها بالضرورة، وقد عده المناطقة القدامى أسمى صور الاستدلال؛ لأنه يقوم على أساس من مقدمات يقينية وينتهى تبعًا لذلك إلى نتائج يقينية. وتتوقف قيمة الكتاب من الناحية الموضوعية البحتة عنده بشكل كبير على استخدام المؤلف لأى من هذه المناهج فأعلى الكتب قيمة هى التى تستخدم المنهج البرهانى تليها الكتب الجدلية ثم الكتب الخطابية، وليس بالضرورة؛ المؤلف يتحتم عليه أن يستخدم منهجًا من هذه المناهج الثلاثة دون الآخرين فقد يلجأ المؤلف إلى استخدام المناهج الثلاثة معًا تبعًا لمقتضيات السياق سواء أكان واعيًا بهذا أم غير واع وهو الأغلب وقد يكون استخدامه لهذه المناهج بشكل متوازن دون أن يطغى منهج منها على الآخر، وقد يغلب إحداها ويتراجع الباقيان... وهكذا حسب منطق الاحتمالات»(٤).

ومن هذا العرض لمناهج التناول يتبدى أن الخشت يميل إلى المنهج البرهانى غير أنه يجيز بشكل ضمنى استخدام أكثر من منهج. وهذا ما يتضح فى قوله: «هذا الكتاب... منهجه فى البحث مركب من عدة مناهج جمع بينها فى توليفة علمية متوافقة ومن هنا نجده تارة وصفيًا وتارة تحليليًا وتارة مقارنا نقديًا، حسب السياق الذى يبحث فيه والموضوع الذى يتناوله»(٥) فهل تعدد المناهج لا يؤثر فى التناول على اتساق النسق وترابطه؟ تبقى كيفية التناول وحرفية العرض والقدرة على ربط الأفكار ببعضها وخلق السياق العام لها هى الإجابة الموضوعية على هذا التساؤل.

يطور الخشت رؤيته للمنهج فيقول: تنتهج فلسفة الدين المنهج العقلانى فى دراسة الدين أو هكذا ينبغى أن تكون وهناك من الفلاسفة من يفضلون مناهج أخرى مثل المنهج التجريبى»(٦)، فما المنهج العقلى الذى يشير إليه وهل يتميز عن البرهانى أم لا؟ يبدو أن الخشت ينظر إلى المنهج البرهانى على أنه العقلى؛ يقول: فلسفة الدين... تختبر [الدين] اختبارًا عقليًا مقارنًا فى كل عقائده وتسعى لتفسير الشعور والتفكير الدينى من حيث المنهج والبنية والتكوين وتبدأ من نقطة موضوعية وعقلانية محضة... لكنها ربما تنحاز فى نهاية التحليل لدين ما بناءً على أسس عقلانية محضة لأنها تنتهج الأسلوب البرهانى وتتجنب المنهج الجدلى أو الانفعالى كما أن العقل

الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل وتبدأ.. من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل»[٧] وربما يسأل البعض هل يمكن أن نسمى النتيجة المبرهن عليها ببرهان عقلى انحيازًا؟ والإجابة بلى لأنها تسمية مجازية على نحو ما يقال ينحاز المرء لصريح الإيمان أو ينحاز للحق فالانحياز هنا معناه تبنى وجه الحق.

ويصل الخشت لقمة تجديده الفكرى فى فهمه لدور العقل فيثبت لاستخدام العقل فى الدين مشروعيته كما يوضح ضرورة ارتباط النظر بالعمل، يقول: الإسلام لا يرفض الاستدلال العقلى الفلسفى..إنه فقط يرفض العقل غير المنضبط بقواعد البرهان... الفلسفة من وجهة نظرنا..إعمال للعقل فى فهم النفس والكون والمجتمع، والفلسفة...سعى متواصل نحو تغيير [العالم] إلى الأفضل وبهذا تتحول من النظر إلى العمل، وتتحول من علم للتفسير إلى علم لتغيير النفس والمجتمع والقوانين والاقتصاد والسياسة طلبًا لعالم أكثر عدالة وحرية ومساواة مثلها فى ذلك مثل الدين الخالص، والإسلام لا يرفض العقلانية الفلسفية بكل أنواعها ومستوايتها إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية التى ترفض أى مصدر للمعرفة غير العقل، لكنه يدعو إلى التعقل المبنى على برهنة محكمة كمرحلة التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة»[٨] وقد يتساءل البعض قائلين إذا كان ابن رشد قال: «العقل والشرع وجهان لعملة واحدة «فهل يمكن أن يأتى التفكير العقلى الناتج عن العقلانية الجذرية بما يضاد الدين؟ أم أن المجيء بالتضاد يكون ناتجًا عن جنوح غير عقلى أو ميل لهوى أو فساد فى الاستدلال والاستنتاج؟

ويقدم الخشت إجابة على هذا السؤال بطريقة غير مباشرة تنم عن وعى بقيمة النسق؛ فيقول: «فلسفة الفيلسوف يفسر بعضها بعضًا واستحضار المقصد العام للفيلسوف يساعد على استحضار الفهم الموضوعى لعبارته الجزئية مثل ما يمثل المقصد العام للشريعة ـ على نحو ما يذهب علماء أصول الفقه ـ أحد أهم معايير فهم الأحكام الجزئية واستنباطها من النصوص». وبناءً على هذا يمكن القول إن الإتساق يعكس العقلانية والموضوعية ومن ثم معيارية القبول والرفض.

ويؤكد الخشت موضحًا ـ بوصفه عقلانيًّا ـ عدم كفاية المنهج التحليلى انطلاقًا

من المبدأ العقلى المعروف: «من الجزئى لا ينتج إلا جزئى» لأن الكلى عقلى أولى فيقول: «وقد اقتضت هذه الطريقة فى التأويل اعتماد منهج تحليل النصوص المقارن لكن التحليل المقارن لا يعنى الوقوع فى قراءة تتعقب التفاصيل وتهمل البنية العامة والمقصد الكلى، بل إنها قراءة تحليلية بنيوية فى آن واحد تحلل النص أولًا ساعية إلى الكشف عن المعنى الباطنى للعبارات فى ضوء المقصد الكلى لمجموع نصوص الفيلسوف غير قانعة بالسياق الجزئى ومتطلعة إلى استنباط ما هو مسكوت عنه أو ما يعجز عنه نطاق القول تحت ضغط الظروف التاريخية والعوامل الأيديولوجية، وفى سياق التحليل يأتى البناء أو إعادة البناء لأن التحليل إذا كان مفيدًا فى فهم التفاصيل فإنه قاصر عن إدراك الوحدة الكلية الحية للفلسفة، ومن ثم يأتى دور المنهج البنيوى الذى يركز على النسق الكلى والعلاقات الكامنة بين أركانه من أجل الوقوف على تأويل متسق داخليًا فى ضوء رؤية نقدية صارمة تميز بين الموضوعى والذاتى، وتكشف الانحياز التاريخى والعقائدى والفلسفى الذى يقع فيه بعض الفلاسفة تحت وطأة العوامل الأيديولوجية؟[٩] ومن هذا العرض للمنهج يتضح أن الخشت ينتهج المنهج العقلى الكاشف والبناء والتأليفى والتفكيرى والموضوعى. ويرفض فى الوقت نفسه التوجهات الأيديولوجية، وهو يوضح هذا على نحو جلى لا لبس فيه فى تناوله للعقلانية فما العقلانية؟ نتناول بداية العقل النظرى ثم نعرض للعقلانية.

ثانيًا: العقل والعقلانية عند الخشت

تعد القدرة على القراءة الفلسفية بشكل عام قدرة على الإبداع؛ لأن القدرة على القراءة تتطلب القدرة على الفهم والتمثل والنقد، الذى يعد محورًا من المحاور الفلسفية ذات الطابع الإبداعى ويُعَدّ النقد الفلسفى بشكل عام بمثابة التبرير الأساسى لمشروعية طرح رؤية جديدة تطمح إلى إثبات أصالتها وضرورة وجودها لمعالجة مشكلة فلسفية ما من مشكلات البحث الفلسفى المتعددة.

وهذه الرؤية للنقد تنطبق على ما أبدعه الخشت فى مجال البحث الفلسفى، وينتمى الخشت إلى الاتجاه العقلى التجديدى، والفيلسوف العقلى الذى يريد أن يبنى بناءً أصيلًا لا بد بالضرورة أن يبدأ من الأساس الأول لكى يؤسس شيئًا ذا بال

وعليه أيضًا وهو بصدد التأسيس أن ينحى كل شىء جانبًا وغالبًا ما يبدأ الفيلسوف العقلى من الأولى، والأولى A priori هو الذى منه يبدأ كل ما يبدأ بوصفه الأساس، يقول أرسطو «المبدأ بوصفه الأول هو ما منه يتأصل كل شىء... وما منه يأتى الشىء ابتداءً ليوجد»(١٠) وتختلف نقطة البدء من فيلسوف لآخر فالبعض يبدأ من المبادئ العقلية الأولية، والبعض يبدأ من مسلمات بديهية أولية والبعض الآخر يبدأ من الوجود، ويبدأ الفلاسفة التجريبيون من التجربة فمن أى نقطة يبدأ الخشت؟

ويبدأ الخشت بحثه من الوجود الذى هو حسب رؤية الفلاسفة، المبدأ الأول الذى منه يبدأ كل ما يبدأ، وقد عاد الخشت إلى الوجود وهو بصدد نقد العيوب الأنطولوجية فى أدلة الوجود عند كانط» حيث يقول «الوجود ليس محمولًا الوجود وضع». وهو ما يقوله كانط «إن الوجود ليس محمولًا ولا تحديدًا لأى شىء»(١١) بل: «الوجود هو الوضع Position المطلَق لأى شىء؛ وبذلك يتميَّز عن أى محمول حيث المحمول بما هو كذلك يوضع بشكل نسبى»(١٢).

وإذا كان هيجل يقول: «من يذهب إلى الأساس لا يعود خائبًا أبدًا، Wer zum Grund geht noch nicht verliert، ويؤكد على هذا فيقول: إن الخروج من مباشرة الحياة... يجب أن يبدأ دائما باكتساب معرفة المبادئ الأساسية ووجهات النظر الكلية»(١٣) وتقول لغة الضاد «من عرف الأصول فقد حاز الفنون» فيبدو أن الخشت كان على وعى بهذا تمامًا ويتبدى ذلك وهو بصدد تناول تعريف فلسفة الدين يقول: فلسفة الدين هى التفسير العقلانى لتكوين الدين وبنيته عبر الفحص الحر للأديان والكشف عن طبيعة الدين من حيث هو دين؛ أى عن الدين بشكل عام من حيث هو منظومة مترابطة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة ومن حيث هو نمط للتفكير فى قضايا الوجود وامتحان العقائد والتصورات الدينية للألوهية والكون والإنسان وتحديد طبيعة العلاقة بين كل مستوى من مستويات الوجود والبحث فى الطبيعة الكلية للقيم والنظم والممارسات الدينية ونمط تطور الفكر الدينى فى التاريخ وتحديد العلاقة بين التفكير الدينى وأنماط التفكير الأخرى بغرض الوصول لتفسير كلى للدين يكشف عن منابعه فى العقل والنفس والطبيعة وأسسه التى يقوم عليها وطبيعة تصوره للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى والمنطق الذى يحكم نشأته وتطوره

واضمحلاله وتستعين فلسفة الدين بمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية... لكنها لا تقبل نتائج هذه العلوم قبولًا مطلقًا بل تختبرها وتمحصها للتمييز بين اليقينى والمحتمل من نتائجها... وفى كثير من الأحيان تستعين بنتائج العلوم الطبيعية التى دخلت إلى حيز الثبوت[١٤].

ويحدد هدف الدراسة بأنه: «إعادة التفكير العقلانى الحر فى الدين من حيث هو دين وتكوين معرفة علمية ببنية وتكوين التفكير الدينى، ويعتبر هذا أحد العوامل الرئيسة للخروج من دائرة التفكير الأسطورى فى طبيعة العلاقة مع المطلق وحلقة مهمة للانتقال من التقليد إلى الاجتهاد ومن الاتباع إلى الاستقلال ومن منهج حفظ المتون إلى منهج نقد الأفكار سعيًا لتكوين رؤية علمية للكون والحياة» (السابق ص٨).

ويتابع الخشت توضيحه لمنطلقاته الفكرية وأسس تناوله فيقول: «عندما يشعر الإنسان أن المادة وحدها غير كافية لتفسير الوجود؛ فإنه يكون على أعتاب الإيمان، وعندما لا يكتفى بالمتناهى ويسعى نحو اللامتناهى فإنه يكون قد غادر تمامًا التفسيرات المادية للوجود وبدأ فى التماس مجال معرفى آخر يقدم تفسيرًا مرضيًا عن الإنسان والعالم والله، وهذا المجال المعرفى قد يكون الدين وقد يكون الميتافيزيقا وقد يكون الاثنين معًا»[١٥].

ويخلص الخشت إلى أن الدين هو الذى بوسعه دون غيره تقديم إجابات عن الأسئلة المصيرية والملحة؛ يقول:» الدين هو المجال المعرفى الوحيد - حتى الآن - القادر على تقديم إجابات شاملة عن تلك المسائل... (الإنسان من أين وإلى أين؟ العالم ما حقيقته وإلى أين يسير؟ الوجود لم كان ولم لم يكن بالأحرى عدمًا؟ الله هل هو كائن وماذا يريد منا؟)[١٦] وعلى هذا تكون المطالبة بتجاوز الواقع الحسى الملموس والعينى والارتقاء إلى ما هو أسمى وأكثر معقولية من الملتصق بالأرض وحتى مما يمكن القبض عليه بكلتا اليدين بوصفه اليقين الحسى، هو مطلب دائم للفلسفة عبر عنه هيجل حين قال: «إن الناس وقد نسوا الإلهيات... باتوا كالدود على وشك أن يقنعوا بماء وتراب»[١٧] من كل ما تقدم يتضح أن الخشت يعود إلى الأساس الأول (الوجود) ليتخذ منه منطلقه وليؤسس طرحه الفلسفى وهو يتخذ من العقلانية نهجًا له.

يحاول الخشت تأصيل رؤيته للعقل بالعودة إلى اللغة بوصفها المصدر الرئيس لفهم معنى الكلمة فيقول » عند ابن منظور: النهى: العقل ـ يكون واحدا وجمعا، والنُّهية: العقل بالضم، سميت بذلك لأنها تنهى عن القبيح. وفلان ذو نهية أى ذو عقل ينتهى به عن القبائح ويدخل فى المحاسن. وقال بعض أهل اللغة: ذو النهية الذى ينتهى إلى رأيه وعقله. ومن مترادفات العقل فى مختار الصحاح: القلب، وهو كذلك فى الاستخدام القرآنى. ومن أسماء العقل الفؤاد. وقد يعبر عن القلب بالفؤاد. ويسمى العقل لبا؛ لأنه الذى يعلم الحق فيتبعه، فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه.

ويتجاوز تأصيل الخشت التعريفات اللغوية إلى التعريف الاصطلاحى الضارب بعمق فى التراث العربى وما يتميز به من أصالة وإبداع خالص خاصة فى علم أصول الفقه فقد: «أشار السرخسى فى «الأصول» إلى أن العقل عبارة عن «الاختيار الذى يبنى عليه المرء ما يأتى به وما يذر مما لا ينتهى إلى إدراكه سائر الحواس، فإن الفعل أو الترك لا يعتبر إلا لحكمة وعاقبة حميدة، والعاقبة الحميدة لا تتحقق فيما يأتى به الإنسان من فعل أو ترك له إلا بعد التأمل فيه بعقله، فمتى ظهرت أفعاله على سنن أفعال العقلاء كان ذلك دليلا لنا على أنه عاقل مميز، وأن فعله وقوله لا يخلو عن حكمة وعاقبة حميدة. وقد قيل إن العقل أصل لكل علم، وكان بعض أهل العلم يسميه أم العلم، وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده».

وينتقل الخشت من رؤية علماء الأصول إلى الفلاسفة موضحًا كيفية معالجتهم لعلاقة الدين بالعقل ووجهته إمام العقل فى الفلسفة العربية فيقول: سعى الفلاسفة العقلانيون من المؤمنين للتوفيق بين الدين والعقل، مثل ابن رشد الذى يقول فى كتابه «فصل المقال»: «وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك... فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلُّب معرفتها به، فذلك بَيِّن فى غير آية من كتاب الله تبارك وتعالى... وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات، واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من: استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه.. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، كان من الأفضل، أو الأمر الضرورى، لمن أراد أن يعلم الله

تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أو أن يتقدم أولًا فيعلم أنواع البراهين وشروطها...».

ويورد الخشت تحديد روزنتال فى القاموس الفلسفى لمعنى العقلانية؛ حيث يعرفها بأنها: «ذلك المذهب فى نظرية المعرفة الذى يرى أن الكلية والضرورة كصفتين منطقيتين للمعرفة الحقة لا يمكن أن تستنتجا من التجربة وأن عموميتهما تستنتج فقط من العقل نفسه إما من التصورات المفطورة فى العقل (مثل نظرية الأفكار عند ديكارت) أو من التصورات الموجودة فقط فى صورة الاستعدادات القبلية للعقل إن التجربة تمارس تأثيرها المنبه على ظهورها لكن سمة الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تعطى لها قبل التجربة وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجربة (كانط) بهذا المعنى تقف العقلانية فى مواجهة التجريبية. إن العقلانية تقوم كمحاولة لتفسير المميزات المنطقية للحقائق الرياضية والعلم الطبيعى الرياضى»[١٨].

وإذا كانت إحدى معانى العقلانية هى استخدام العقل لبناء أو الوصول للحقيقة واعتباره معيارًا فإن الخشت يقول مؤكدًا على هذا: «ينبغى أن يكون العقل هو المقياس وهو مقياس لا ينبغى الخوف منه ولا سيما فيما يتعلق بالتصورات التى يقدمها القرآن والأحاديث المتواترة يقينية الثبوت»[١٩].

يشير هنتر ميد إلى أن: «المذهب العقلى يرى أن الصورة المثلى للمعرفة هى تلك التى يمثلها البرهان الرياضى فمثل هذه البراهين تبدأ ببديهيات أو حقائق واضحة بذاتها وتصل عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة إلى نتائج منطقية ضرورية لا رجوع فيها»[٢٠]، وبما يعنى قصر المذهب العقلى على عمليات عقلية منمطة وأطر محددة فإن الخشت يلتمس دروبًا أوسع للعقلانية.

يبدو الخشت واعيًا بمعضلات الواقع ومدركًا لرحابة العقلانية من حيث هى اتجاه ومنبها من خطورة التوظيف السيء للفكر سياسيًا فيقول: «يناقش مفهوم العقلانية فى الساحة الفكرية عادة تحت وطأة الجدل السياسى حول العلمانية والدين، حيث يحتكر الطرف العلمانى الحديث باسم العقلانية فى حين يبدو وكأن الطرف الذى يدافع عن الدور الفعال للدين فى المجال العام بدوائره المختلفة يقف موقف التحفظ

من العقلانية إن لم يكن العداء لها، وفى حين يرفع الفريق العلمانى شعارات الاستنارة ويتهم خصومه بالرجعية والظلامية والدوغمائية بل والتمسك بالخرافة، يتهم الفريق المنافح عن الدين معارضيه بالاستهانة بالغيب والوحى وتقديم العقل على النص والرغبة فى التحلل من القيم الأخلاقية والقواعد الشرعية»[٢١] حالة عدم الثقة بين العقلانيين ورجال الدين من ناحية وبين رجال الدين والعقلانيين من الناحية الثانية يسأل عنها كلا الطرفين فبغض النظر عن نقاط الاختلاف الهامشية فأن الدين لا يضاد العقل بل العقل شرط التكليف والمسئولية، واستخدام العقل ليس ضد الدين بل إنه من فرائض الدين.

وإذا كان البعض يرى أن: «العقلانية بالمعنى الميتافيزيقى مذهب يقول بعدم وجود أى شىء بلا موجب بحيث إنه لا يوجد شىء لا يكون معقولًا... ويرى أن كل معرفة يقينية تصدر عن مبادئ لا تقبل الدحض أولية بينة»[٢٢] وإذا كان البعض الآخر - فيما يعد إحدى الاستشهادات ذات الخلفية التاريخية الدالة - يقرن صراحة الإيمان باللامعقولية فيقول: «أعتقد هذا لأنه غير معقول Credo quia absurdum est، هذا اقتباس... [الإنسان] يروم الخلاص من التناقض البادى فى الاعتقاد أن الله أصبح إنسانًا...وغالبًا ما يستشهد بهذا القول... للتعبير عن لا عقلانية الدين»[٢٣] وإيمانًا من الخشت بأن هذه ليست هى العلاقة الصحيحة؛ يقول: «هذا الجدل يحتاج لكسر حلقته المفرغة، ومفهوم العقلانية المختطف من فريق والمضطهد من فريق آخر يحتاج لاستنقاذ، ولن يمكننا أن نقوم بذلك بدون تحليل فلسفى عميق للمفهوم»[٢٤].

ويؤكد الخشت على رحابة العقلانية وقدرتها على التعدد واحتوائها لممكنات ثرية تتيح التوافق والاختلاف فى رحابها منهجًا لا مذهبًا فيقول: «إن العقلانية ليست مذهبًا مغلقًا يضم فريقًا من الأنصار، مثلما الحال مع الماركسية أو الوجودية أو الليبرالية مثلًا، بل هى نزعة ومنهج فى التفكير ينحو إليه المفكرون والفلاسفة بل والفقهاء داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية، مُولين العقل مكانة محورية سواء فى نظرية المعرفة أو فى فهم العالم، أو - فى حالة الفلسفة والفقه الإسلامى - فى تحكيم الشرع والاجتهاد فى فهم الوحى وتنزيله وتطبيق السنة، وتأصيل بعدهما الإنسانى والاجتماعى فيما وراء سياقهما التاريخى» (الموضع السابق).

والعقلانية كما يصورها «ليست منهجًا صوريًا عقيمًا موقوفًا على قوة الإصابة فى الحكم... بل هى قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية»، ومن ثم فهى منهج بنائى يقوم على التركيب والتأليف والتوليد فى إطار العقل؛ حيث يقول:» العقلانية اقتراب فكرى يعتبر العقل مركزيًّا فى توليد المعرفة الصحيحة. ويتحدد معنى «العقلانية» المقصود بحسب المجال: نظرية المعرفة، الدين، علم الأخلاق، المنطق، العلم الطبيعى والرياضى. لكن الاستخدام الأكثر شيوعًا للكلمة يتعلق بنظرية المعرفة واقتراب التعامل مع الدين (وحيًا ونبوة) كمصدر للمعرفة» (نفس الموضع).

أما معنى العقلانية فى مجال نظرية المعرفة فهو ذلك المذهب الذى يرى أن المعرفة اليقينية لا بد أن تكون كلية...، ضرورية وترى العقلانية الفلسفية......أن [الكلية والضرورة].... لا يمكن أن تستنتجا من التجربة، وأن عموميتها تستنتج من العقل «(الموضع نفسه). وهذا ما يؤكد عليه كانط حيث يقول: «ما يميز المعرفة الأولية هو الضرورة والعمومية الصارمة اللتان تعدان ميزتين مؤكدتين للمعرفة الأولية، وتنتمى إحداهما للأخرى بشكل لا ينفصل»[٢٥].

لأن الخشت معنيٌّ بفلسفة الدين فهو معنى بإيضاح طبيعة العلاقة بين الدين والعقلانية على نحو تفصيلى وعلى هذا يقول: «وأما فيما يتعلق بالموقف من الدين؛ فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعددة وبالغة التفاوت بما يصعب معه -كما ذكرنا- اعتبارهم مذهبًا أو مدرسة فكرية متجانسة، فمنهم القائل بأن المذاهب الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى. أو يشير الوصف أحيانًا للقائلين بأنه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة، وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل العقلانيين؛ لأن منهم من يقبل المعجزات ويسوغها عقلانيا مثل الفيلسوف ليبنتز، وأيضًا يطلق وصف العقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية لكن بعد اختبارها اختبارا عقليًّا، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسرون الدين فى ضوء العقل ويعتبرون أنهما لا ينفكان عن بعضهما. والسؤال الجوهرى هنا ما السبب الرئيس فى الاختلاف.

فالعقلانية ليست بالضرورة ضد الدين، فهى تيار واسع ومتنوع المشارب ومتفاوت فيما ينطلق منه من مسلمات وينتهى إليه من نتائج..... فيجب عدم الخلط ـكما هى الحال فى بعض الكتابات ـ بين العقلانية والتجريبية واختزالهما معًا باعتبارهما يمثلان

المذهب الوضعى بالمعنى الذى يقابل الغيبى أو الدينى؛ إذ إن العقلانية تؤمن بأفكار عن الفطرة العقلية والرشد العام والمشترك فى حده الأدنى بين الناس وهى أفكار من قواعد وأسس التكليف فى المنظور الشرعى وعليها تنبنى المسئولية الفردية عن التزام التوحيد، بل هى مناط العبودية والحساب. فالتصنيف أعقد من ثنائية الوضعى فى مقابل الدينى التى نجدها فى معظم الكتابات الإسلامية السائدة والتى قليلًا ما تدرس المناهج الفلسفية أو تدرك تركيبها وتنوعها بالعمق الذى فهمها به السلف من الفقهاء أو الفلاسفة المسلمين.

وهنا يعن سؤال جوهرى إذا كان الفلاسفة العقلانيون يتخذون من العقل سبيلًا لهم فما الذى يجعلهم يختلفون كل هذا الاختلاف فى وجهات النظر؟ ويجيب الخشت على هذا السؤال بالقول:» نظرًا لاختلاف العقلانيين فى تصورهم لطبيعة العقل، ومن ثم اختلافهم فى النتائج التى توصلوا إليها خصوصا بشأن الدين فإن معالم وأسس العقلانية متنوعة، فمن الضرورى أن نضع دائمًا فى الحسبان الفروق النوعية بين الفلاسفة العقلانيين»[٢٦].

العقل بين الشرع والفلسفة

ويلمح الخشت إلى فارق جوهرى فى استخدام العقل فى كل من الدين ونظرية المعرفة والفلسفة بشكل خاص؛ فيقول: إذا أردنا مقارنة ومقاربة قضية العقل بين الفلسفة والشريعة فيجب أن نفرق بدقة بين مفهوم العقل فى الشرع ومفهومه فى نظرية المعرفة فى المدارس الفلسفية أن: «الإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها، إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية (أو العقلانية الأصولية إذا جاز التعبير) التى ترفض أى مصدر للمعرفة غير العقل. لكنه يدعو إلى التعقل المبنى على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة»[٢٧]. فكيف يمكن فهم هذا فى إطار من أولوية العقل على النقل؟

ويرى الخشت أن التفكير بغية الوصول للحقيقة ـ أو على نحو أدق الاقتراب منها إذا لا يملك الحقيقة المطلقة إلا الله وحده وكل ما نقوم به هو محاولة الاقتراب منها والتعرف على بعض أوجهها ـ نهج قرآنى أصيل؛ فيقول: يتجلى هذا بوضوح فى دعوة

القرآن الكريم للتفكر، ومخاطبته لأهل العقول. والقرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة؛ إذ إن القرآن هو الرسالة وهو نفسه البرهان عليها من حيث كونه معجزًا لا يمكن الإتيان بمثله، فهو برهان مباشر. كما أن القرآن يستخدم براهين جزئية على قضاياه الجزئية فى كل مرة يطرح فيها قضية من هذا النوع، ويدعو المتلقى لفحص هذه البراهين على أسس عقلانية فحصًا موضوعيا محايدا... لدرجة جعلت بعض المحللين يقولون بوجود تشابه بين الاستدلالات القرآنية والاستدلالات المنطقية، مثل الغزالى فى كتابه «القسطاس المستقيم» الذى بيّن فيه أن أصول القياس العقلى وأشكاله مستخدمة فى الاستدلال القرآنى. وهناك كذلك من المحللين من يقول بوجود تشابه بين المادة القرآنية بخاصة وبين الفلسفة العقلية فى انتهاج طريق البرهان. وعلى سبيل المثال يقول د. محمد عبدالله دراز: «إن أفضل ما يدل على التشابه بين المادة القرآنية بخاصة، وبين الفلسفة ـ أن نلحظ أن القرآن حين يعرض نظريته عن الحق، وعن الفضيلة لا يكتفى دائما بأن يذكّر بهما العقل، ويثير أمرهما باستمرار أمام التفكر والتأمل، وإنما يتولى هو بنفسه التدليل على ما يقدم، ويتولى تسويغه»[٢٨].

ويوضح الخشت دور العقل واستخداماته المتعددة داخل بنية النسق القرآنى فيقول: يطرح القرآن قضايا تستند إلى حجية العقل المنطقى، مثل إثبات أن الله تعالى واحد، ولو كان له شريك لفسدت السماوات والأرض، وهنا يرتب القرآن قضية شرطية. كما دعا القرآن الكريم إلى استخدام البرهان (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ)، فالعقل حجة وسند يعجز منكر القرآن عن استخدامه بشكل محكم ضد قضايا القرآن. وقد أبطل القرآن ادعاء بعض الفلسفات والأديان التى تقول بأن الإيمان ميدان بعيد عن العقل، ولا بد لمن يريد الإيمان أن يعطل عقله أو يتبع ما عليه الآباء والأجداد.

ويواصل توضيحه لدور العقل الثرى وغير النمطى معتمدًا على التفكر والتدبر والتأمل الحر فى القرآن فيقول:» لقد أكد القرآن حجية العقل، وأشار إلى العقل والتدبر والتفكر بمترادفات مختلفة عشرات المرات، ومن مترادفات العقل: الحِجر، ويسمى العقل حِجْرًا لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته. وأيضًا من أسماء العقل: النُهية، والجمع نهى». وإيمانًا منه بخصوصية كل ثقافة والطابع المميز للفكر رغم عالميته فى بعض جوانبه يحاول تأصيل الوافد، ويتخلى عن القبول المطلق لكل

وافد ومستأنسًا بالقدماء، يقول: تنبه أهل السنة لمدى مخالفة فهم الفلاسفة اليونان لفهم الإسلام للعقل، ولا سيما ابن تيمية، حيث بيّن فساد آرائهم وفساد منطقهم، وقام بتفنيد هذا المنطق. والملفت للنظر أن المناطقة الغربيين المحدثين ساروا على طريق ابن تيمية نفسه فى رفض المنطق الأرسطى. وقد بيّن ابن تيمية أنهم يصيبون فى الحساب والطبيعة وكثير من علم الفلك، لكن فلاسفة المسلمين كما وصفهم «خير وأدق، وقلوبهم أعرف، وألسنتهم أنطق، وذلك لما عندهم من نور الإسلام». ولا يجب هنا النظر إلى رؤية أهل السنة على أنها تمثل معيارية القبول والرفض بقدر الاستناد إلى رؤية عقلية منطلقه منهم.

وإذا كان الخشت قد قدم نقدًا فى بداية تناوله للعقلانية إيمانًا منه بأسبقية النقد على العقل سبقًا منطقيًا فإنه ألحق عرضه بتقديم خلاصة رؤيته للعقلانية؛ فيقول: لعل أبرز نقد يمكن تقديمه هو أن العقلانية بوصفها تيارًا فى نظرية المعرفة لم تنتبه إلى أهمية التجربة فى تكوين المعرفة إلا مع الفيلسوف الألمانى كانط. وقد بالغت فى البحث عن اليقين خارج التجربة، وأغلب العقلانيين، لا سيما غير المعاصرين، نظروا إلى العقل باعتباره كيانا نهائيا ثابتا ومغلقا. ولا شك أن انغلاق العقل على ذاته يؤدى إلى الوقوع فى الأوهام؛ إذ لا بد من مصادر أخرى للمعرفة مثل الواقع، والطبيعة، والوحى، والعلم التجريبى والرياضى، والبصيرة.

ويوضح الخشت مأخذه الجوهرى على العقلانية؛ فيقول:» الثغرة الأساسية فى موقف كثير من العقلانيين هى الاعتقاد فى ثبات العقل وواحديته أيضًا. وقد وقع أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وليبنتز وكانط فى هذه الثغرة بإضفائهم الثبات المطلق على صورة العقل ومقولاته ومبادئه. وهذا التصور أثبتت نظرية المعرفة الحديثة قصوره؛ لأن العقل كأى ظاهرة تاريخية قابل للتغير والتطور، وفى كل مرحلة تاريخية جديدة يتجاوز ذاته حيث يعيد بناءها بشكل جديد.

ويرفض الخشت الأحكام العامة حيال الاتجاه العقلى بشكل عام؛ فيوضح قائلًا: «من التسرع إصدار حكم واحد على جميع العقلانيين فى موقفهم من الدين كأنهم زمرة واحدة؛ فالعقلانية تيار واسع ومتشعب، والمنتمون إليها لم ينتهوا إلى نتائج واحدة بشأن الدين؛ لأن العقلانية تيار ليس بالضرورة ضد الدين، فهى تركيبة متنوعة

تضم المؤمن وغير المؤمن؛ لأن العقل بطبيعته نسبى فيما ينتهى إليه من نتائج. وبعض العقلانيين لا يجوّز الإيمان بخوارق الطبيعة مثل هيوم وكنت، لكن بعضهم يقبلها ويسوغها عقلانيا مثل ليبنتز. وكذلك بعضهم يقبل الدين وعقائده لكنه يفهمها فى ضوء العقل ويبرهن عليها بأدلة عقلانية. وعلى سبيل المثال اعتقد لوك أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلى عليها، أما هيوم فأنكر ذلك، أى رفض أنها قابلة للبرهنة.

ويشير الخشت إلى أن بعض العلماء المسلمين أثبت موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل فى موقفه من النبوة مثل أبى بكر الرازى»، وموقف الرازى ثار حوله الكثير من القول[٢٩].

وقد خلص من عرضه للاتجاه العقلى إلى أن كثيرا من العقلانيين يتخذون من الدين موقفا نقديا جزئيا أو شاملا، لكن بعضهم يقبله كله كما جاء فى نصوصه الأصلية. ومن ثم ينبغى الحكم عليهم فردا فردا وليس كلهم جملة واحدة. وإجمالا نقول: إن الإسلام يرفض العقلانية المتعصبة للعلمانيين والملحدين وغيرهم من الذين جعلوا العقل معصوما لا يخطئ، والذين أنكروا الوحى والمصادر المعرفية الأخرى. كما يرفض الإسلام موقف الذين يتسرعون برفض العقائد الدينية استنادا إلى عقل نسبى، أو الذين يتسرعون بتأويل العقيدة لتوافق آراء غير يقينية، أو الذين يعتبرون العقل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقيقة المطلقة. وفى الوقت نفسه يرفض موقف الذين لا يستخدمون عقولهم بل ويشبههم القرآن بالأنعام، أى أن العقل هو مناط الاستخلاف وميزة الإنسانية وسمة البشرية وبه يتحقق الاستخلاف». وباعتبار العقل هو مناط التميز الإنسانى يكون العقل فى موقعه الصحيح داخل الفلسفة العربية.

ويبلغ العقل قمة فاعليته حين ينتقل من المحسوس إلى المعقول مستخدمًا قدراته فحسب ومعتمدًا على تأمله وتفكره وقمة الوجود المعقول هو الله فكيف يتصور الخشت الوجود الإلهى وعلى أى نحو يفهمه؟

ج ـ الله عند الخشت:

«إن المفهوم الأساسى الذى يقوم عليه الإسلام كما يقول أستاذنا الخشت: مفهوم

تجريدى خالص وهو التوحيد الإلهى فمفهوم الألوهية الإسلامى يقف - بين سائر مفاهيم الألوهية التى تقدمها الديانات الأخرى - كأكثر المفاهيم إيغالًا فى التجريد والتنزيه عن الحس والمحسوس وأكثرها بعدًا عن المجاز والتمثيل لدرجة أن بعض النصوص الإسلامية تقدمه كمجاز » ليس كمثله شىء«[٣٠].

غير أن المفهوم التجريدى عن الله فى الإسلام يمثل وجها واحدًا من أوجه متعدد تصورها الرؤية الإسلامية بشكل عام لله من خلال القرآن والسنة إذ يجب ملاحظة أن هناك الكثير من النصوص التى تحتاج إلى فهم خاص فى ضوء هذا المبدأ ففى القرآن نجد قوله تعالى «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ[٣١]» فكيف يفهم القرب هنا؟ وفى آية أخرى نقرأ «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»[٣٢] «فكيف تكون العلاقة بين الروح الإلهى والإنسانى؟ وفى الحديث يقول الله يوم القيامة: «يا ابن آدم مرضت فلم تعدنى، قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ يقول أما علمت أن عبدى فلانا مريضًا فلم تعده؟ أما علمت أنك لو عدته لوجدتنى عنده....»[٣٣] وفى الحديث أيضًا.... ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به....»[٣٤].

والواقع أن الرؤى تتعدد لدى رجال الدين والمتصوفة والمفكرين والفلاسفة حول الله والغاية من عبادته يقول أجاى كنسل: «فى الحقيقة لقد عبد الناس كل ما اعتقدوا أنه من الممكن أن يحميهم أو يضرهم»[٣٥]، ومن المنطقى أنه ما دام هذا التصور لله مرتبط بالحاجة فإن زوال الحاجة يولد الإعراض أى أنه سيترتب عليه القول بأن الناس ستنصرف عن عبادة الله بمجرد زوال الخطر وحالما يجدون الحماية ولا يعودون يخافون من شىء، وهذ بالفعل هو ما ينتهى إليه صاحب الرأى إذ يتابع قائلًا: «بفضل العلم فإن الناس فى العصر الحديث لم تعد تخاف... إن أجدادنا القدماء كان لديهم أسباب كافيه ليتخيلوا ويعبدوا القوة الإلهية، لكن الأجيال الحالية ليس لديها سبب من هذا»[٣٦].

وإذا كان من الواجب أن نقصى كل تصور حسى من الزمان عن مفهوم الله لأن مثل هذه التصورات يمكن بسهولة أن تفسد المفهوم الذى يفترض أن يكون خاليًا من

كل تحديد فإن البعض قدم تصورًا لله يربطه على نحو ما بالعالم، فعلى سبيل المثال ذهب فشته إلى: «أن الله يتوحد مع نظام الكون الأخلاقى»(٣٧)، كما «تصور شلنج الله على أنه الكيان المطلق الأول الذى يعبر عن نفسه فى عالم الموجودات»(٣٨).

يقول سانتيانا فى كتابه تأويلات الشعر والدين: إننا نؤكد على أن أفضل فكرة لدينا عن الله على الأقل من قبيل فكرة المثل الأعلى للإنسان.... إن ديننا يتكون من إنكار سلطة المثل الأعلى التى لها وظيفة عقلية فحسب وكذلك فإن الدين بينما لا فائدة له فى الواقع التجريبى يأتى ليعبر عن أكذوبة أخلاقية بدلًا من الحقيقة الأخلاقية»(٣٩).

ويقول هاينرش هينى فى كتابه «نحو تاريخ للدين والفلسفة فى ألمانيا: الله هو كل شىء والشك فى الله هو شك فى الحياة نفسها إنه الموت»(٤٠) ويقول إيكهارات: الله الذى نعبده إن كان لن يوجد فإن أرواحنا ودماءنا لن توجد»(٤١).

ويقول شلنج فى كتابه الفلسفة والدين تحت عنوان فكرة المطلق: «الله مطلق وخالد... ومن الصحيح والبين بذاته أننا لا يمكن أن نصف [المطلق] بشىء أسمى من المطلق بيد أن هذه الفكرة [أى فكرة المطلق] لم توجد بطريقة عرضية، لكن طبيعتها تستثنى من التحديد لأن الله مرة ثانية مطلق وخالد، المطلق لا يمكن أن يكون مختلفًا عن الإطلاق والخالد لا يمكن أن يكون مختلفًا.... وينتج عن هذا بالضرورة أن تلك المفاهيم التى توضع عن العقل المطلق شىء آخر غير الله..... ويمكن أن تشير إلى طبيعته من حيث كونه واحدًا فحسب»(٤٢) ويقول: «وصف [الله بأنه مطلق وخالد] نفى مجرد ولا يستحضر المطلق نفسه فى ماهيته الحقة أمام النفس»(٤٣).

وعند وايتهد: الدين هو ما يفعله الفرد مع الوحدانية وهو يسير عبر ثلاث مراحل إذا ارتقى إلى رضائه النهائى الانتقال من إله الخواء إلى الإله المعادى ومن الإله المعادى إلى الله الصديق»(٤٤) بينما يقول هيجل فى كتابه محاضرات فى فلسفة الدين: «إن الله لا يوجد أمامنا كموضوع للمعرفة بل يوجد فقط فى علاقتنا به»(٤٥).

وفى نص آخر يقول هيجل: «الله بالنسبة لنا هو ما يقدمه لنا الدين وهو شىء ما نكون على إلمام بحقيقته الجوهرية التى تكون حاضرة فى وعينا الذاتى.... الله فى البداية [مفهوم] عام اسم مجرد... الله هو هذه الفكرة المعروفة والمألوفة جيدًا....

الله هو الحق المطلق... الذى عنه يصدر الكل وإليه يعود الكل وعليه يعتمد الكل ولا شىء بجانبه له وجود قائم بذاته»[٤٦].

ويقول الخشت معلقًا على اختلاف تصورات الله: «إن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة وأكثر من ذلك يختلف فى الدين الواحد تبعًا لاختلاف أتباع الدين فى فهم النصوص المقدسة ولذا تعددت الفرق داخل كل دين[٤٧] ومع هذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث إن حالة الإنسان تجاه الإله لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة [فقاتلوا أولياء الطاغوت إن كيد الشيطان] فحالته هى الشعور بالضعف وإلحاحية الحاجة والقلق من أحداث الحياة»... لكن يظل هناك فرق جوهرى هو أن الإله الواحد يوحد شعور الإنسان وقصده وينقذه من حالة تمزق الوعى كما ينقذه من تشتت الهم وتأرجح الوجدان»[٤٨] وربما يتهم هذا التعريف بأنه يقيم مفهوم الألوهية على الحاجة ولا يقيمه على الاستحقاق أو المحبة أو أى شكل آخر من الأشكال التى تنزهه عن المصلحة والمنفعة.

فعلى سبيل المثال يقول فشته فى كتابه نحو الحياة المنعمة «الحياة هى الحب ومن ثم فإن الحياة والنعمة فى ذاتهما شىء واحد ونفس الشىء وتتميز الحياة الحقيقية عن الحياة غير الحقيقية، الحياة والوجود شىء واحد ونفس الشىء والوجود الحقيقى للأبد متحد مع نفسه ولا يتغير وغير الحقيقى على العكس من هذا يتغير وزائل، إن الحياة الحقيقية تحب هذا الوجود الواحد أو الله[٤٩] وفى نص آخر يقول: «النعمة تتكون فى الوحدة مع الله بوصفه الواحد وبوصفه المطلق»[٥٠].

والحق، أن تعريف الألوهية انطلاقًا من الحاجة لا يمثل سوى جانب واحد من رؤية الخشت إذ يتابع قائلًا: «إن تصور الإنسان للألوهية يتطور فى الوعى، لكنه يتعرض فى أحيان كثيرة لنكوص إلى الخلف ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى»[٥١] وهنا تتبدى ولو على استحياء إمكانيات أخرى لمفاهيم مختلفة عن الله عبر الترقى. وفى نص آخر يقول: «عندما يصل الدين إلى نقطة ارتقائه القصوى عقليًا يرى أن الله المبدأ الأسمى هو الذى يحقق أكبر وحدة ممكنة للعقل فى فهم الوجود»[٥٢]، وهذه إمكانية أخرى لمفهوم الله.

وينتقل الخشت لمناقشة وجود الله عند الفلاسفة؛ ويبدأ بكانط متناولًا أدلة الوجود عند كانط ونقده لها؛ فيقول عن الدليل الوجودى يعتبر كانط هذا الدليل بمثابة الشرط للأدلة الأخرى وفيه يتم الانتقال من الممكن إلى الوجود... وفى هذا الدليل يعتبر الممكن أو التصور أو فكرة الله أصلًا أو أساسًا ويعتبر الوجود نتيجة، وقد انتقده كانط على أساس أن الوجود فيه مستنبط»(٥٣)، والدليل الثانى هو الدليل الكونى: وهو فيما يقول الخشت يستنتج وجود علة أولى من وجود العالم [وهو دليل] يقفز باستهتار فوق حد التقابل القائم بين الفكر والواقع ذلك أن العالم حقيقى بالفعل، لكن العلة من عمل الفكر فقط»(٥٤)، أما الدليل الثالث فهو دليل العلة الغائية، وهو الدليل الذى ينتقل من القول بوجود التدبير والنظام فى الطبيعة إلى القول بوجود مدبر منظم فوق الطبيعة»(٥٥)، ويأخذ كانط على هذا الدليل بشكل عام أنه يثبت على الأكثر مهندسًا للعالم سيظل دائمًا محدودًا باستعدادت المادة التى يشتغل بها لكن الدليل لا يثبت من وجهة نظر كانط خالقًا للعالم يخضع كل شىء لفكرته: «(٥٦)، والأساس الذى انطلق منه كانط فى نقد الأدلة بشكل عام هو التمييز بين الوجود الواقعى والفعلى وبين مجرد التصورات العقلية، وبتعبير آخر التمييز بين الوجود على مستوى الواقع؛ أى وجود الأشياء، والوجود على مستوى الفكر؛ أى وجود التصورات والأفكار.

وعلى الرغم من أن الخشت رأى أن تمييز كانط بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية لم يكن حلًا فقط لمشكلة الضرورة والكلية من حيث إنهما نتاجان للعناصر القبلية فى المعرفة، وإنما كان أيضًا كشفًا للخطأ الذى أدى إلى وقوع الميتافيزيقا التقليدية فى تناقضات لا حصر لها. إن الخطأ الأساسى للميتافيزيقا يكمن فى عدم تمييزها بين العالم المحسوس أو عالم الظواهر وبين العالم المعقول أو عالم الشىء فى ذاته وعلى الميتافيزيقا إذا ما أرادت أن تتجنب الوقوع فى التناقض الذاتى أن تفصل تمامًا بين هذين العالمين ولا تسمح مطلقًا بالانتقال من أحدهما إلى الآخر؛ لأن لكل عالم منهما قوانينه الخاصة التى تحكمه، وما ينطبق على هذا لا ينطبق على ذاك»(٥٧) لكن الخشت عاد فى كتابه «فلسفة الدين»، وكتابه «المعقول واللامعقول فى الأديان»؛ ليقول: «الله عند كانط يقوم... بوظيفة معرفية تتمثل فى تحقيق أكبر وحدة ممكنة للعقل فالأمر لا يتجاوز الوظيفة المعرفية، ولا يقتضى بالضرورة وجودًا أنطولوجيًا

له، الأمر الذى يؤكد أن عالم الشىء فى ذاته لا يتجاوز أن يكون حدًّا منطقيًا وليس جوهرًا»[٥٨].

وفى نص آخر يقول الخشت:» كانط لم يلغ المعرفة لكى يفسح المجال للإيمان الدينى؛ لأنه لم يعد هناك ماهيات واقعية يمكن الإيمان بها فما يمكن الإيمان به أصبح مجرد حد منطقى وليس موضوعًا أو جوهرًا حقيقيًا؛ ومن ثم فإن الذين آمنوا بمثل هذا الموضوع قد آمنوا بموضوع زائف»[٥٩] فهل حقًا هذا هو حقيقة موقف كانط من الوجود الإلهى؟ إن كانط مقتفيًا خطى أرسطو الذى ينتقل مما هو معروف إلى المعقول فيقول: ما لا أعرفه فى ذاته [الله]، أعرفه وفقًا لما يكون معروفًا بالنسبة لى أعنى بالنظر إلى العالم الحسى»[٦٠] وفى نص آخر يقول: «الظواهر تفترض دائمًا شيئًا فى ذاته وفوق هذا تعلن عنه سواء استطاع المرء أن يعرفه عن قرب أم لا»[٦١].

ويستخدم كانط طريقة المماثلة وهى طريقة فلسفية تقليدية لمعرفة الله؛ فيقول: «إذ كنا نفهم المماثلة على أنها تشابه تام للعلاقات (لا للأشياء) أو باختصار ما يفهمه علم الرياضيات بالتناسب عندئذ سنكون مقتنعين فى الحال أننا يمكن أن تصوغ مفهومًا عن الله وعن محمولاته التى ستكون كافية ولا نحتاج لأى شىء أكثر»[٦٢] ويقول كانط فى هذا الصدد أيضًا: «مثلما نقول إن الساعة من عمل صانع الساعات والسفينة عمل المهندس والفرقة العسكرية عمل القائد كذلك يُنسَب العالم المحسوس........ إلى غير المعلوم»[٦٣].

وفى نص آخر يوضح الفارق الدقيق بين ما هو مدرك حسى وما هو معقول ويحذرنا من محاولة تحويل المعقل إلى مدرك، فيقول: ليس بوسعنا أن نعرف كائنات الفهم هذه وفق ما تكونه فى ذاتها... ومع ذلك فنحن نسلم بمثل هذه الكائنات فى علاقة مع العالم الحسى ويجب أن نربطها به من خلال العقل فبوسعنا على الأقل أن نفكر فى هذا الربط بتوسط مثل هذه المفاهيم التى تعبر عن علاقتها بالعالم الحسى عندئذ لا نفكر فى كائنات الفهم إلا من خلال مفاهيم الفهم الخالص وكذلك فإننا بهذا لا نفكر بالفعل فى شىء محدد ومن ثم يكون مفهومنا بلا معنى ونفكر فيه من خلال الخصائص التى تستقى من العالم الحسى فإنه لن يعود كائن فهم بل سيتم التفكير فيه بوصفه ينتمى للظواهر»[٦٤] ويقول كانط فى نقد العقل الخالص بعد أن انتهى من تفنيد

أسس الأدلة المتداولة» الدليل الأنطولوجى المستمد من المفاهيم العقلية الخالصة الصريحة هو الدليل الوحيد الممكن Der ontologische Beweis. Aus Lauter reinen Vernunfte begriffen der einzige mögliche[٦٥].

ويذهب الخشت إلى إن كانط... «قضى إبستمولوجيًا على موضوعات الإيمان بقوله: «إننا كائنات لا تملك القدرة حتى على القول بأنها ممكنة وأسوأ من ذلك كيف هى مركبة...»[٦٦] وما يريد أن يقوله كانط أنه إذا كنا نريد أن نثبت الوجود المفارق دون استناد إلى الحواس فنحن إذًا نريد قدرة تفوق قدرتنا أو نتصور كائنات تفوق قدرتنا كبشر تتمتع بإمكانيات خاصة تسطيع القيام بمثل هذا الإثبات ولا تتوافر لدينا بينه عن إمكانية وجود مثل هذه الكائنات الفائقة عن البشر، ونظرًا لأهمية النص يفضل إيراده كاملًا يقول كانط: «عندما تكون الشكوى: أننا لا نرى داخل الأشياء وبقدر ما يعنى هذا أننا لا نفهم من خلال الفهم الخالص ما يمكن أن تكونه الأشياء التى تظهر لنا فى نفسها فإن شكوانا ستكون غير مستحقة بالمرة وغير معقولة؛ لأن الشكوى تريد أن يكون بوسع المرء أن يعرف الأشياء بدون الحواس، ومن ثم يكون بوسعه أن يحدسها وينتج عن هذا أننا نملك قدرة معرفية مختلفة كليًا عن القدرة الإنسانية ليس فقط من حيث الدرجة بل أيضًا من حيث النمط، وأيضًا ينبغى علينا ألا نكون بشرًا بل كائنات لا يمكننا أن نعلن أنها ممكنة مرة ما ولا بأى حال تحصل»[٦٧].

ويتابع أستاذنا قراءته الخاصة لرؤية كانط للوجود الإلهى قائلًا: «إن كانط... مارس تحطيم أسس الإيمان الدينى اللاهوتى»[٦٨] وعند كانط: «إن مجمل ما يمكن أن يعلمنا العقل التأملى فيما يتعلق بوجود الله يتكون فى إظهارنا كيف يجب أن نفترض بشكل ضرورى هذا الوجود... إنه يزيل كل عقبة ربما تقف فى طريق ادعاءنا... وبوسعنا أن نعتقد فيه بشكل راسخ لا يتزعزع أن الوجود الأسمى يبقى المثال الذى لا يعاب والمفهوم الذى يأتى ليكمل ويتوج كل المعرفة الإنسانية»[٦٩] وفى نص آخر يقول كانط: «المؤمن الأخلاقى يؤكد بشكل مطلق أن من المستحيل للعقل التأملى أن يبرهن على الوجود الإلهى بيقين دامغ لكنه مع ذلك مقتنع بشكل راسخ بوجود الله وأن لديه إيمانًا فوق كل شك على أسس عملية أن الأساس الذى يمكن أن يبنى عليه إيمانه لا يتزعزع ولا يمكن أن يسقط أبدًا حتى لو قوضت كل الموجودات الإنسانية

المرتبطة به إنه الحصن الذى يمكن أن يجد فيه الموجود الإنسانى المآوى... وكل هجوم عليه لن يصل إلى شيء ومن ثم فإن ايمانه بالله مبنى على هذا الأساس يكون يقينيًا مثل البرهان الرياضى»(٧٠).

وفى نص ثالث يقول كانط: «الله قادر على كل شيء هذا حكم ضرورى، إن القدرة على كل شيء لا يمكن أن تلغى طالما وضعت الألوهية مع مفهومها فهذا المحمول متحد معها ذاتيًا، وهنا لدى ضرورة منطقية غير مشروطة، لكن الآن ما الضرورة المطلقة الواقعية التى يجب أن توجد؟ كان يجب أن ينشأ عنها ضرورة وجوده المطلق أن الله يجب أن يوجد لكن إذا قلت إن الله غير موجود فلا القدرة على كل شيء ولا أى من محمولاته سوف تحمل لأنهم سيلغون مع الموضوع(٧١) ويؤكد ألان وود على هذا التوجه عند كانط فيقول: «فى محاضرات فى اللاهوت الفلسفى يقول كانط إن مفهوم الله هو المفهوم المحدد بدقة أكثر من كل مفاهيمنا»(٧٢). وفى فقرة أخرى يقول: «إن محاضرات فى اللاهوت الفلسفى هى فى الحقيقة مصدرنا الحقيقى الوحيد لرؤية كانط للعديد من هذه الأمور وربما ندهش عندما نرى كيف أنه متعاطف مع التقاليد المدرسية واللاهوت العقلى»(٧٣).

ورغم قراءة الخشت الخاصة وما يوجهه من نقد لكانط حيال موقفه العقلى (المعرفى) من أدلة وجود الله، يبدو الخشت واعيًا بأن كانط يرى أن مجال المعرفة الإلهية هو مجال الإيمان لأن المعرفة العلمية تقوم على المدرك الحسى والتطابق بينه وبين التصور العقلى لتحقيق اليقين، وهو يشير إلى هذا فى كتابه المعقول واللامعقول فى الأديان فى مواضع عديدة.

والحق أن ثمة وجهة نظر مطروحة منذ أيام كانط نفسه ترى أن كانط قضى على موضوعات الإيمان وهذه الوجهة روج لها هاينرش هينى الشاعر الألمانى فى المحاضرات التى ألقاها فى فرنسا عن الدين والفلسفة فى ألمانيا، يقول هينى» بعد المأساة [يقصد مأساة نقد كانط لأدلة وجود الله] يأتى الفارس إن إيمانويل كانط لعب حتى الآن دور الفيلسوف الذى لا يرحم فبعد أن اقتحم السماء قضى على الحامية كلها وجعل السيد الأعلى يسبح فى دمه دون برهان ولم يعد يوجد الآن رحمة ولا إحسان ولا ثواب أخروى على العفاف الدنيوى وخلود الروح يلفظ أنفاسه الأخيرة

ـ الحشرجة والتأوه ـ ويقف العجوز لامب مع شمسيته بين ذراعيه، وبينما هو مراقب مهموم يتفصد جبينه عرقًا من القلق وتسيل الدموع من عينيه حيث يحنو عليه كانط ويظهر أنه ليس فقط فيلسوف عظيم بل أيضًا إنسان طيب ويتفكر وبلغة نصفها دماثة خلق ونصفها سخرية يقول: «العجوز لامب يجب أن يكون له إله وإلا لا يمكن لهذا الإنسان المسكين أن يكون سعيدًا، لكن الإنسان فى العالم ينبغى أن يكون سعيدًا وهذا ما يقوله العقل العملى ولا مانع لدى وكذلك يطيب لى أن يضمن العقل العملى وجود الله، ويلزم عن هذه الحجج أن يفرق كانط بين العقل النظرى والعقل العملى. والعقل العملى كان أشبه بعصا سحرية أعاد بها الحياة مرة ثانية إلى جثة الاعتقاد فى الله الذى أماته العقل النظرى»(٧٤).

ومن الجدير بالذكر هنا أن آلان وود وصف وجهة نظر هاينى حيال موقف كانط من أدلة وجود الله، ودور الله فى الفلسفة الكانطية بشكل عام؛ بأنه أسطورة هينى، يقول ألان وود: «بالطبع إن كانط لم يدع أنه ينكر المعرفة ليوجد مكانًا للإيمان وفى أسطورة هاينى Heine s myth [التى صاغها عن] كانط يصوره على أنه يرق لخادمه العجوز لامب ويسمح لله أن يوجد فقط من أجل عيون الأخلاق»(٧٥).

على أية حال فبعد أن ينتهى الخشت من عرض وجهة نظر كانط فى أدلة وجود الله فى كتابه «المعقول واللامعقول فى الأديان» يعرض لأدلة وجود الله عند هيجل ويمتدح الخشت نهج هيجل فى التدليل على وجود الله؛ فيقول: «هيجل قام بتفنيد نقد كانط لأدلة وجود الله وهذه نقطة امتياز لهيجل...»(٧٦).

وإذا كان الأمر الذى لا جدال فيه أن الانتقال من المحسوس إلى المعقول أمر مشروع ومطلوب ـ وقال به كانط فى كثير من نصوصه ـ وهو ميزة أساسية يمتاز بها الإنسان على سائر المخلوقات فمما لا شك فيه أن فلسفة هيجل تمثل ردة على فلسفة كانط الأمر الذى جعل حسن حنفى يعتبر ما قام به هيجل «أقرب إلى الشعر والأسطورة منه إلى الواقع»(٧٧)، فكيف يمكن فهم هذا الأمر؟

إن الخشت ينظر إلى وجهة هيجل فى قبول كل الأدلة على وجود الله على أن الانتقال من المحسوس إلى المعقول هو انتقال مشروع؛ يقول: ليست البراهين على

وجود الله فى حقيقتها كما يقول هيجل إلا طرائق لوصف وتحليل سير الروح الفطرى للروح أو مسار الفكر الذى يفكر فى معطيات الحواس ثم يتجاوزها إلى ما وراءها إن صعود الفكر فيما وراء عالم الحس وعبوره من المتناهى إلى اللامتناهى وقفزته إلى عالم ما فوق الحس تلك القفزة التى يقوم بها عندما يمزق سلسلة الحس هو الفكر ولا شىء غير الفكر»[٧٨].

وإذا كان الإنسان حين يحاول إثبات وجود الله عبر العقل يكون عرضة لنقد ويقع فى هنات كثيرة وإن كان هذا ليس مبررًا للتغاضى عن هذا الطريق فإن ثمة طريق آخر يكون الوجود الإلهى فيه مبلغ عنه وذلك عبر الدين فما الدين من وجهة نظر الخشت؟

د ـ تعريف الدين عند الخشت:

إن الدين أو الممارسات الدينية خاصة الغربية قد تعرضت لنقد شديد من قبل بعض الفلاسفة ويعبر عن هذه الوجهة من النظر ألفرد روسنبرج؛ فيقول فى كتابه أسطورة القرن العشرين: «اليوم يبدأ واحد من العصور الذى يجب أن يكتب فيه التاريخ من جديد تصورات الإنسان الماضى خفتت والرؤى الأساسية للشخصيات القيادية تحطمت وقواهم الداخلية تم تأويلها بشكل كاذب وطبيعتهم الكلية فى الجانب الأعظم أسيء الحكم عليها كلياً وقوة الحياة الشابة.. قدرت ودفعت صوب شكل أيديولوجى ورؤية للعالم ولدت وقوة للإرادة بدأت مقتنعة بالشكل القديم والممارسات المقدسة القديمة والمعايير البالية وهذه لم تعد لا تاريخية بل أساسية ليس فى سيطرات خاصة قليلة بل فى كل مكان ليس فقط عن الأشياء السامية بل أيضًا عن الجذور وأبعد من الجذور، وهذه إشارة إلى أن زماننا يفكر فى أطر القيم المطلقة أى يعيد معالجة القيم التى تمسك بها لتكون أساس كل تجربة»[٧٩].

ويوضح الخشت اختلاف معرفة الدين بين كانط وهيجل فيقول: «معرفة الدين عند هيجل لها سبيل مختلف عن سبيل كانط حيث إنها تتم من خلال نهجين؛ نهج البرهان ونهج تتبع اللحظات المثالية لتطور الدين. أما البرهان فله لحظات ثلاث لحظة التأمل فى ضرورة الدين ولحظة استنباط هذه الضرورة ثم لحظة إدراك أن الدين ضرورة مطلقة... والنهج الثانى هو تتبع تطور لحظات الدين الأساسية وهى ثلاث: لحظة

الهوية المطلقة بين الله والعالم مثلما هو الحال فى مذهب وحدة الوجود ثم لحظة الاختلاف المطلق بين الله والعالم مثلما هو الحال فى مذهب ثنائية الله والعالم وأخيرًا لحظة التوسط المطلق»(٨٠).

ويعرف الخشت الدين قائلًا: «الدين ما هو إلا حركة سير الروح الإنسانى من نحو الروح اللامتناهى؛ بمعنى أنه مسار الفكر الذى لا يكتفى بأن يفكر فى المادة والحس، بل يقفز إلى عالم المجرد»(٨١).

وفى نص آخر يقول: «الدين فى أسمى صوره يوحد الفكر حول مبدأ أعلى لا مشروط؛ أى الله سبحانه، حيث وظيفة هذا المبدأ هى تنظيم أفكارنا فى نسق واحد؛ فالألوهية إذن تقوم بدور معرفى تنظيمى توحيدى يوجه العقل إلى غاية محددة ويجمع كل المبادئ فى نقطة واحدة تحقق أكبر وحدة طبقًا لمبدأ واحد.. وكلما أدخل الدين قوى أخرى مع الله حتى ولو كانت وسيطة أو معاونة فإنه يرتكس إلى درجة عقلية أدنى»(٨٢).

إذا فقدت هذه الأمة الدين فلن يبقى لها شيء ولن تصل إلى وحدة أو ملك وهذا ما أدركه ابن خلدون ببصيرته النافذة عندما قال: «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»(٨٣) والتعويل على ابن خلدون هنا يصطدم باتجاهين متعارضين أولًا نظرية العصبية التى اختلقها وهى على خلاف الروح الإسلامية على طول الخط وثانيًا إن الترويج لكون العرب لخلق التوحش أصعب الأمم انقيادًا بعضهم البعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة للرياسة غير مقبول على الإطلاق بوصفه ترويجًا لمصطلحات تهدف لتثبيت التخلف.

ومن رؤية رحبة ومتسامحة يعرف فلسفة الدين فيقول الخشت» فلسفة الدين... ليست دفاعية ولا مشغولة بعقائد فرقة دون أخرى بل هى معنية بالدين ككل من حيث هو دين وتختبره اختبارًا عقليًا مقارنًا فى كل عقائده وتسعى لتفسيره الشعور والتفكير الدينى من حيث المنهج والبنية والتكوين وتبدأ من نقطة موضوعية وعقلانية محضة... لكنها ربما تنحاز فى نهاية التحليل لدين ما بناءً على أسس عقلانية محضة لأنها تنتهج الأسلوب البرهانى وتتجنب المنهج الجدلى أو الانفعالى كما أن العقل

الواضح والواقع المتعين هما المعيار فيها للتمييز بين الحق والباطل وتبدأ.. من مقدمات يقينية بحكم التجربة أو بحكم العقل»[٨٤].

ثالثًا: الخشت والعقل العملى

أ ـ السياسة:

على الرغم من أن مهمة الفلسفة فى العصر الحالى هى مهمة سياسية بشكل عام؛ إذ لم يعد ممكنًا اليوم الحديث عن الجوهر والماهية والهيولى والإسطقسات، بل على الفلسفة الآن أن تتولى حراسة المدينة وتتناول الحريات والحقوق والعدالة الاجتماعية، لكنك مع ذلك لا تجد معالجات فلسفية للأوضاع الحالية والراهنة التى تعصف بوجودنا ووطنا، وتكاد تأتى على الأخضر واليابس، وكان الخشت واعيًا بمتطلبات اللحظة الراهنة فأدلى بدلوه فى المعترك الفكرى السياسى وقد حاول أن يبدأ بقراءة المشهد العام مؤصلًا إياه من منظور عقلى؛ يقول الخشت معبرًا عن الحالة التى سادت مصر بعد ثورة ٢٥ يناير: «السبب الرئيس فى حالة التخبط والتشكك التى تسيطر على المشهد السياسى منذ الثورة وحتى الآن هو زعم امتلاك الحقيقة فهذا أخطر ما يكون على مستقبل مصر فالتيار الإسلامى ينظر إلى أنصار التيار المدنى على اعتبار أنهم كفار والتيار المدنى ينظر إلى أنصار التيار الإسلامى على اعتبار أنهم متعصبون»[٨٥].

وبما أن البحث فى العلل الأولى بحث فلسفى أصيل إذ تعرف «الفلسفة بأنها معرفة نظرية المبادئ والعلل الأولى»[٨٦]. ويحاول الخشت البحث عن السبب والعلة التى أدت إلى نشوب الثورة فيقول: «إن السبب الحقيقى لنشوب الثورات العربية هو رغبة المواطن فى نيل الاعتراف به كإنسان ذى كرامة وأن له حقوقًا سياسية واجتماعية حان وقت التمتع بها»[٨٧]. وفى فقرة أخرى يقول: «أحد أسباب الثورات العربية ضياع كرامة المواطن الفردية وهذه مسألة مهمة جدًا. فالثورة فى تونس سببها مسألة تتعلق بالكرامة التى أهانتها المرأة الشرطية عندما ضربت البائع بالقلم فحرق نفسه، فتحرك الشعب، ولذلك أرفض تسميتها بثورة الياسمين ولكن ثورة الكرامة.

وهنا يلمس الخشت نقطة جوهرية يعطيها الصدارة وهى رغبة الإنسان العربى فى نيل حريته وحقوقه وكرامته، فهو لم يقم بالثورة إذًا لشظف العيش، بل من أجل التطلع لغد أفضل فالعربى بطبيعته والمصرى خاصة يعشق المجد والخلود يعشق التسامى واحتلال موقع فاعل على الساحة الدولية رغم كل المحن التى تتوالى عليه.

والدلالة على نسب الخشت فى بحثه العقلى؛ أسباب قيام الثورة تطابق ما انتهى إليه من أسباب مع ما انتهى إليه أرسطو؛ حيث يقول أرسطو: «الثورة تتولد من عدم المساواة فى التشاريف كما تتولد من عدم المساواة فى الثروات سواء بسواء»(٨٨).

وإذا كان ديفيد باركر يقول: «إن مفهوم الثورات بشكل جوهرى ذا طابع تقدمى وتحررى»(٨٩) فإن الخشت يؤكد على هذا الطابع التقدمى للثورة؛ فيقول: «إن الثورات العربية أحدثت تأثيرا كبيرا فى العقل العربى لأنها جاءت من الجماهير ولم تأت من النخبة لكى تعبر عن هموم الناس وعجز الأنظمة العربية عن تلبية طموحات شعوبها، وعلى غير المتوقع جاءت هذه الثورات ليست تعبيرًا عن أزمة اقتصادية فى رأيي- وإنما عن إرادة الشعوب فى تحقيق الكرامة وحياة سياسية تستجيب لحقوق الإنسان. لقد سئم المواطن العربى من أن يكون أداة فى يد الحكام وأراد أن يتحول إلى غاية، أن يتحول إلى وسائل وأدوات لتحقيق حياة كريمة للشعوب. هذه الحركة الفكرية تكشف عن حدوث تحول فى جدل العبد والسيد. فقد صار المواطن هو السيد، والحاكم هو العبد. المواطن هو الذى يختار وهو الذى يقرر والحاكم هو الذى يستجيب وينفذ»(٩٠). والخشت هنا يستفيد مما قدمه هيجل عن العلاقة بين السيد والعبد فى ظاهريات الروح حيث يقول هيجل: «السيد هو الوعى القائم لذاته لكنه لم يعد مجرد تصور هذا الوعى، بل صار وعيا قائما لذاته.. صارت علاقته بنفسه يتوسطها الآن وعى آخر وعى ماهيته الارتباط بالوجود المستقل... والشيء، السيد متصل اتصالاً غير مباشر بالعبد عن طريق الوجود المستقل... السيد هو القوة المسيطرة... العبد باعتباره وعيًا بالذات بوجه عام يسلك بإزاء الشيء مسلكا نافيًا ويبطله... ويملك تغييره بفضل عمله»(٩١).

وإذا كان مبحث الإنسان قد غاب فى الفكر العربى وكذا مبحث التاريخ، والممارسة الديمقراطية فإن الخشت يرى أن الأحداث الحالية تعيد مبحث الإنسان إلى وضعه

مفسدة مطلقة، إضافة إلى وجود برلمان منتخب ومعبر عن كل شرائح المجتمع وضرورة وعى الشعب بحقوقه والمطالبة بها»[٩٤].

وإذا كان محمد عبده يقول: «إنما تسعد البلاد ويستقيم حالها، إذا ارتفع فيها شأن القانون، وعلا قدره، واحترمه الحاكمون قبل المحكومين، واستعملوا غاية الدقة فى فهم فصوله وحدوده، والوقوف على مغزاه، وسهروا لتطبيق أعمالهم جزئية وكلية على منطوقه الحقيقى ومفهومه»[٩٥]. وإذا كان روسو باوند يقول: «القانون ربما يدرك بوصفه نسقًا فلسفيًا مكتشفًا للمبادئ التى تعبر عن طبيعة الأشياء التى يجب أن يوفق سلوكه معه»[٩٦].

فإن الخشت من هذا المنطلق يرى أن قيمة الدستور بوصفه الثابت المعيارى الذى نحتكم إليه تتجلى فى فصل السلطات الذى نعانى منه ومازلنا وسنظل نعانى منه، وأيضًا لتحرير الإنسان من طغيان سلطة الدولة التى لا ترى فى الأشخاص سوى موضوع للهيمنة والسيطرة؛ يقول الخشت: «إن مستقبل مصر وتونس مرهون بقيام دستورهما الجديد بتأكيد مبدأ الفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، ولا بد من انتهاج سياسات عملية لمواجهة تغول السلطات بعضها على بعض والعمل على التوزيع المنتظم للسلطات وجعلها فى دوائر منفصلة ومتمايزة، وإدخال إجراءات تجعلها متوازنة، فلاسبيل إلى تحقيق العدالة القانونية والمساواة المستنيرة والقضاء على التمييز والتفرقة ومراكز القوة وضمان الحريات العامة وترسيخ الطابع السلمى والحضارى للصراع؛ إلا بسيادة مبدأ الفصل بين السلطات ضمانًا لفاعلية الديمقراطية. ولا بد من الحد من هيمنة الدولة على كل القطاعات؛ إن الدولة إذا كان لديها الحرص على أن يكون لها وجود فى كل مكان، فسوف لا توجد فى أى مكان. وأوضح أن تدعيم سلطة القضاء المستقلة فريضة واجبة؛ وأؤكد على ضرورة إخضاع المحاكمات للأجهزة القضائية التى يجب أن تعمل باستقلال مطلق عن الحكومة.

وإذا كانت إحدى آفات مجتمعنا العربى هى مخالفة القانون بل والشعور بالزهو والكبرياء فقط عند مخالفة القانون والنظر إلى أن القانون لا يطبق إلا على الضعفاء فإن الخشت ينظر نظرة تتأصل من رؤية فلسفية عميقة نادى بها رسو حين قال إن من يدخل فى الاتحاد مع المجموع «إنما يطيع إرادة نفسه، ويظل حرًا»[٩٧]. وفى هذا

الصدد يقول الخشت: «إن السلطة ذات السيادة هى السلطة التشريعية؛ لأنها الإرادة الجماعية الموحدة للشعب التى تضع القوانين، ومن ثم فعندما يطيعها المواطن فإنه يطيع الإرادة العامة». والحديث عن الإرادة العامة فى ثقافتنا العربية أندر من الكبريت الأحمر وهو غائب بغيابها وغاب حتى حين حضرت لأنه هو ذاته أى الفكر لم يحضر إلا على استحياء.

وإذا كنا قد سمعنا من يقول إن الإسلام يدعو إلى الاصلاح ولا يدعو للثورة بل ويعتبر طاعة أولى الأمر واجبة والخروج عن الطاعة خروج من الملة فإن الخشت ينهج نهجًا عقليًا فيقول: «الإسلام مع فكرة التغيير وضد فكرة ثبات الأوضاع الظالمة، لذلك أندهش أن البعض بحجة الحفاظ على الاستقرار وبحجة ما يسميه بعض رجال الدين بالفتنة يرفض الثورة على الحاكم، فذلك يخالف قول الرسول (ﷺ): «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر» فكلمة الحق هذه هى كلمة الشعب.

ويبدى الخشت نقدًا جريئًا وصريحًا وصادقًا وعصريًّا حيال فقهاء السلطان الذين يسيئون توظيف الدين لخدمة أغراض تتنافى مع طبيعة العصر وطبيعة متطلبات الحياة العادلة وتتنافى مع طبيعة الإسلام فيقول: «أنا ضد فقهاء السلطان. وعمومًا، مفهوم رجال الدين ليس موجودًا فى الإسلام، بل اخترعته السلطات لوضع شخصيات معينة تبرر استمرارها وبقاءها فى الحكم»[٩٨].

وإذا كانت العودة إلى الأصول عودة مشروعة من الناحية العقلية والشرعية ومطلوبة لإحداث عملية التأصيل وإثبات مشروعيتها فإن الخشت يعود للتراث الثرى لأمتنا العريقة فى مجدها المتأخرة بأبنائها، هذا التراث الذى لم يقرأ حق قراءته حتى الآن ملتمسًا بغيته فى السنة النبوية فيقول: السُنة من وجوه عدة حضت على التغيير وحق الاعتراض أبرزها قوله رضى الله عنه: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، أيضًا المقولة الشهيرة لأحد الخلفاء الراشدين «أطيعونى ما أطعت الله فيكم» أى إذا لم أطع الله فيكم بتنفيذ العدالة الاجتماعية والسياسية فلا تطيعونى، وسيدنا أبوبكر قال فى بداية توليه الخلافة «وليت عليكم ولست بخيركم».

وإذا كانت آفة أمتنا المحاباة وتقريب أهل الثقة وإقصاء أهل الكفاءة فإن الخشت

يولى هذه النقيصة جانبًا من تناوله النقدى مبينا ما يترتب عليه من آثار سيئة فيقول:» تولية الأقارب تدل على عدم وجود عدالة والإسلام كله قائم على فكرة العدالة والسياسة، والديمقراطية قائمة على فكرة العدالة أيضًا. فالحاكم الذى يولى أقاربه يخرج على أول قاعدة من قواعد العدل وهى تكافؤ الفرص لذلك قال عمر بن الخطاب (رضى الله عنه): «مَنْ ولى من أمر المسلمين شيئًا فولى رجلًا لمودة أو لقرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين». وتولية القرابة تحول الحكم إلى عصبية وقبلية والإسلام ضد القبلية.

وينتقد الخشت بشدة الثورة لمجرد الاختلاف على أسباب فكرية خاصة فيما سمى فى تاريخنا بثورة الفرق؛ يقول: «لا أرى فيها أى نوع من الفعل الثورى، بل هى خروج عن السياق العام لأجل اختلافات فكرية وأيديولوجية. وغير مبرر الخروج الثورى بسبب خلاف فكرى ففرق مثل الخوارج والإباضية وقاتلى بعض الخلفاء تواجدوا لمجرد الاختلاف الفكرى أو العقائدى، ويدخلون فى نطاق إحداث الفتنة. لذا لا يجوز الخروج على الحاكم لمجرد الاختلاف معه فكريًا». (الموضع السابق).

وينتقل الخشت من نقده للفرق إلى نقد الفكر السياسى وما قدم فى شكل آداب السلطان على نحو ما نلحظ فى عناوين «التبر المسبوك فى نصيحة الملوك»، ومن ناحية أخرى برر الاستيلاء على الحكم دون أدنى مشروعية سوى مشروعية القوة والغلبة، يقول الغزالى فى كتابه الإحياء الجزء الثانى: «من يقف قائد القوات فى جانبه فهو الخليفة» ويقول بدر الدين ابن جماعة فى كتابه تحرير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام يقول عما يسميه بالبيعة القهرية «إذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده من غير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعته ولزمت طاعته... وإذا نعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بقوته وجنوده انعزل الأول وسار الثانى إمامًا عندما يطمع فى الخلافة من لا يستحقها ويقهر الناس بشوكته وجنوده وذلك بغير اعتراف شرعى ولا دليل على خلافته فينبغى الاعتراف بشرعيته ووجوب الطاعة له»[٩٩].

ومن هذا المنطلق يوجه الخشت نقده للمفكرين والفقهاء الذين كانت لهم آراء ممالئة للسلطان؛ يقول الخشت: «لم يضع الماوردى فى كتابه «الأحكام السلطانية»

أى نظرية ثورية، لكنه كان يبرر للأوضاع السياسية ونظم الحكم الموجودة فى عصره. فقد كان ينظر إلى هذه الأوضاع بمحاولة توفيقها من الكتاب والسنة؛ لذلك فى نظرى أن الماوردى ما هو إلا أحد فقهاء السلطان. يقول الماوردى» **وَقَالَتْ طَائِفَةٌ أُخْرَى: تَنْعَقِدُ بِوَاحِدٍ، لِأَنَّ الْعَبَّاسَ قَالَ لِعَلِي رضوان الله عليهما اُمْدُدْ يَدَكَ أُبَايِعْكَ فَيَقُولُ النَّاسُ: عَمُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَايَعَ ابْنَ عَمِّهِ فَلَا يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ اثْنَانِ، وَلِأَنَّهُ حُكْمٌ وَحُكْمُ وَاحِدٍ نَافِذٌ**. كما يقول أستاذنا الخشت:

يوجه الخشت انتقادًا شديدًا للفلاسفة العرب القدامى بشكل عام حيال رؤيته وفلسفتهم السياسية؛ فيقول: «يؤسفنى أن أقول إن فلاسفة مثل الكندى وابن سينا والفارابى وابن رشد كانوا فلاسفة للسلطان، فعلى الرغم من أن هؤلاء فلاسفة عظام قدموا إنجازات كبيرة فى مباحث الفلسفة المختلفة إلا أنهم كانوا يمالئون السلطان ويقدمون أفكارًا تبرر أوضاعًا سياسية كانت موجودة آنذاك، ولم أر أى اسم من هذه الأسماء قد خرج على الحاكم فى زمانه.

ويقدم الخشت قراءة عصرية لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، باعتباره أحد مبررات الفعل الثورى لكن فى إطار الإرادة العامة، فكل فرد من أفراد المجتمع يمكنه أن ينضم إلى الإرادة العامة أو ينفصل عنها، يقول الخشت: «الخروج يحق لأى شخص، فالدولة الحديثة تنظم عملية الاعتراض والتعبير عن الرأى بالطرق المشروعة مثل اللجوء إلى القضاء ومنابر أخرى للاعتراض مثل البرلمان ووسائل الإعلام.

وإذا كان الخيال العام يدور فى أن الحل يأتى دائمًا من الخارج على يد منقذ منتظر؛ فإن الخشت يعول على الحل الداخل انطلاقًا من قوله تعالى «إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ».

وحيث إن السياسة فى أحد تعريفاتها هى علم الممكن، وفى هذا الصدد يقول جان مارى دانكان: «إن الميدان الشرعى للسياسة هو ميدان الاختيارات التى لا يمكن القيام بها دون شىء من التعسف، وهذا التعسف يوجد عند نقطة التقاء مفهومين، مفهوم الشىء الذى لا يمكن التقرير بشأنه ومفهوم الشىء المفضل»[١٠٠] ورغم

استخدام مفهوم التعسف هنا فهو أبعد ما يكون عن استخدام العنف بل هو بالأحرى ترجيح لكفة شيء على شيء في الاختيار؛ ولأن اللجوء إلى العنف لا تحمد عواقبه فإن الخشت بوصفه فيلسوفًا عقليًا يرى أن الثورة يجب أن تكون سلمية؛ يقول: «التغيير يجب أن يكون سلميًا فالرسول (ﷺ) قال: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، فهنا الاعتراض بالكلمة وليس هناك تغيير بالسيف أو العنف.

وإذا كان حسين مؤنس يقول: «لا تزال الأمة بخير مادامت لها غاية تسعى لتحقيقها فإذا تلاشت الغاية العليا انتهت الأمة أو الجماعة»[١٠١] من الضروري أن يكون لكل فعل غاية حتى يحقق نجاحًا أو بعبارات الفلاسفة لا بد أن تسبق الرؤية الفعل أو النظر العمل فإن الخشت انطلاقا من هذا يقول: «أريد أن أميز بين مرحلتين من الثورة المصرية، فالثورة منذ يوم ٢٥ يناير وحتى تنحى مبارك يوم ١١ فبراير هى أعظم أيام فى تاريخ مصر لأنها كانت ثورة عظيمة، سلمية، منظمة فيها تحد ورغبة لا نظير لها فى التغيير. أما بعد يوم ١١ فبراير فلا أدرى ماذا حدث للمصريين إذ خرجوا على إجماعهم وكل واحد بدأ يفكر فى مصالحه الشخصية فتفرقت الهموم بين الشعب المصرى. ونشهد اليوم حالة من الانفلات الاجتماعى والأمنى ومطالب فئوية ضيقة، وذلك يجعلنى أخشى كثيرا على مستقبل الثورة المصرية.

ويضيف الخشت مستشرفًا المستقبل والاستشراف فعل فلسفى أصيل فيقول: «إذا استمرت حالة الانقسام الموجودة بين الناس والصراعات على الهموم الفردية والمصالح الفردية فلن تحقق الثورة أغراضها. فالأخيرة نجحت لأن الناس التقوا على هدف واحد، ولن تستمر إلا إذا اجتمعوا أيضًا على هدف الواحد. فإذا قدرت لهم العودة إلى وعيهم وإعادة التفكير فى ضوء ما نسميه فقه الموازنات وفقه الأولويات والتركيز على الأولويات فعلًا، وهى خطوات بمثابة إعادة بناء نظام سياسى جديد للدولة، ستنجح هذه الثورة»[١٠٢].

ولأن الأحزاب السياسية وأحزاب المعارضة تلعب دورًا محوريًا فى الحياة السياسية بشكل عام والدول الديموقراطية بشكل خاص؛ لأنها تربى الكوادر القيادية والقواد ولم يكن لها دور فى الحياة السياسية العربية بشكل عام فقد نالها النقد هى الأخرى من جانب الخشت؛ يقول: «لم يكن لها دور فى الحياة السياسية فقد

كانت معارضة شكلية وكانت أبواقًا للحاكم، ودورها كان غائبًا. ولو كانت أحزاب المعارضة الموجودة قبل الثورة تقوم بدورها الحقيقى فى التعبير عن الشعب والدفاع عن مصالح الناس وتحاسب الحكومة على أخطائها لما تفشى الفساد إلى هذه الدرجة» غير أن من الحق هنا أن نقول إن أحزاب المعارضة كانت مغيبة إلى جانب تغييبها وكانت مغيبة بفعل فاعل.

وإذا كان البعض يرى المعارضة غريبة على الإسلام وأنها جماعة تشق عصى الطاعة حيث يقول حسن حنفى سيطرة النظام يكون عن طريق تكفير الخارجين على النظام وتخوين المعارضة السياسية والحكم الشرعى أنهم خوارج العصر ودعاة الفتنة. من بدل دينه فاقتلوه. وفى رواية أخرى من بدل دينه وفارق الجماعة فاقتلوه؛ فالمعارضة شيوعية، والشيوعية كفر وإلحاد، ومن لا إيمان له فلا أمان له، وكل معارضة هى خروج على النظام وعصيان للحاكم وسبب الفتنة ويجب استئصالها»[١٠٣]. ويقول إمام عبد الفتاح: «المعارضة وإبداء الرأى ضرب من الفدائية والاستشهاد»[١٠٤].

فإن الخشت يوضح مشروعية المعارضة قائلًا: «لا شك أن مبدأ المعارضة فى الإسلام هو مبدأ مشروع تمامًا وهو الذى تقوم عليه خيرية الأمة الإسلامية؛ إذ كيف تؤمن بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وأنت لا تؤمن بالمعارضة وهو الذى يفتح الطريق على مصراعيه أمام المعارضة. أما التاريخ الإسلامى فمليء بالحركات المعارضة، لكن المشكلة أن هذه المعارضة لم تعبر عن نفسها بالطرق الموجودة فى الدولة الحديثة.

وإذا كان الفكر الفلسفى العقلانى يرى الشكل الجمهورى فى الحكم هو أمثل الأشكال على نحو ما يقول كانط؛ لأن: «الإرادة العامة المُعطاة أوليًا (فى شعب أو فى علاقة مختَلف الشعوب مع بعضها) هى وحدها التى تحدد ما يوضع بوصفه حقًّا بين الناس»[١٠٥] فإن الخشت يؤيد النظام الجمهورى وإن عاب عليه غياب الديمقراطية فى الدول التى طبقته فى عالمنا العربى؛ يقول: «لا أؤيد عودة الحكم الملكى فأنا ضد فكرة توريث الحكم، لكن الحق يقال إن الحياة السياسية فى مصر قبل ثورة يوليو عام ١٩٥٢ كانت حياة أكثر ديمقراطية فيها الأحزاب والبرلمان ورئيس حكومة منتخب.

ويميز الخشت بين الإسلام وبين التاريخ الإسلامى أو بتعبير آخر بين الإسلام كدين ومبادئ عامة وبين الممارسة الفعلية من قبل جماعة ما لمبادئه وقيمه يقول:» التاريخ الإسلامى شيء والإسلام شيء آخر، لأن التاريخ الإسلامى فيه محاولات متعددة لتطبيق الإسلام بالطرق التى كانت تتفق مع مصالح الناس آنذاك. لذلك شهد نظمًا متعددة للحكم، لكن الشكل الأمثل هو الدولة المدنية التى تقوم على أساس مفهوم الغالبية وتعبير الحكومة عن الشعب، ويتم ذلك فى الدولة الحديثة فى أوربا عن طريق الديمقراطية، وفى الإسلام عبر الشورى. لكن فقهاء السلطان أوقعونا فى فخ هل الشورى ملزمة أم ليست ملزمة لأنهم يريدون تحقيق مصلحة الحاكم، وفى النهاية يقولون إنها غير ملزمة»[١٠٦].

ويؤكد الخشت على أن الشورى ملزمة فيقول: «فعلًا ملزمة لأنها هى التى تحدد شكل الحكم فى الإسلام، وهو دولة مدنية تقوم على الشورى الملزمة التى هى فى المفهوم الحديث الديمقراطية التشاركية لا حكم الغالبية فحسب، بل فئات المجتمع كافة. حتى الأقليات مهما قل عددها تكون ممثلة فى الحكم بنسبة وتناسب»[١٠٧].

وبما أن الدولة هى الشكل الأكثر عقلانية للحكم ولا يمنع هذا من قيام وحدة ما تضم هذه الدول على أساس من القبول الحر للانضمام لهذه الوحدة كالوحدة العربية أو حتى وحدة الأمم كلها فيما يسمى بالأمم المتحدة؛ لأن إقامة الوحدة والسلام بين بنى الجلدة الواحدة أقلّ من أن يكون غاية نهائية لفيلسوف يطمح إلى إرساء مبادئ عامة كلية وضرورية فى شتَّى مناحى الحقول المعرفية؛ ومن ثم نجد كانط على يطالب بأن نسعى إلى تحقيق سلام أبدى بين الناس، و«لما كانت حالة السلام بين أناس يعيشون جنبًا إلى جنب ليست للطبيعة؛ إذ إن الحالة الطبيعية أقرب إلى أن تكون حالة حرب»[١٠٨] أى أنها تتضمَّن تهديدًا مستمِرًّا لنشوب العداءات. ولكى يتحقق السلام الدولى الأبدى؛ فإن «على الدول أن تتخلّى عن حالة الطبيعة التى تعد حالة «انعدام القوانين»؛ وبالتالى تتخلّى عن حريتها الجامحة الهوجاء، وأن تذعن لإلزام القوانين العامة»[١٠٩].

فى هذه الحالة فقط تستطيع الدول أن تؤسس قانونًا عامًا للأمم Völkerrecht، و«يجب أن تتمّ صياغة مثل هذا القانون أيضًا على أساس من الحرية والاحترام

المتبادَل والعلنية. ومتى توافرت هذه الشروط فى أى قانون دولى فإنه سيكون قادرًا على إرساء سلام أبدى خالد؛ لأن قرار خوض الحرب لن يُتَّخَذ إلا حين يوافق عليه الجميع؛ ومن ثم سوف يقلِّبون الأمر من كلّ أوجهه قبل اتخاذ القرار؛ إذ يَلزَم دفع فاتورة الحرب من أموالهم والزجّ بفلذات أكبادهم إلى ساحة المعركة، فضلًا عن أنهم سوف يضعون فى اعتبارهم ما تُخلِّفه الحرب من دمار وخراب؛ وبالتالى سيكون قرار خوض الحرب من عدمه رهنًا بالإرادة الجماعية، ولن يكون موكولًا لفرد بعينه قد يشنّ الحرب لأتفه الأسباب، أو لأسباب شخصية، ولمّا كانت الشعوب بوصفها دُوَلًا يمكن أن تقدَّر بوصفها أفرادًا، والتى تكون فى حالة الطبيعة، (أى فى استقلالها عن القوانين الخارجية) يعتدى أحدها على الآخر عن طريق وجود أحدهما بالقرب منه، وكلّ منهم يريد أمنه؛ فيمكن وينبغى أن نطلب من الدول الأخرى أن تَدخل معها فى دستور مُشابِه لدستور متحضِّر يمكِّن كلّ دولة من أن تَضمَن حقوقها. وهذا الدستور سيكون بمثابة منظَّمة للأمم Völkerbund»[١١٠].

ومن هذا المنطلق يقول الخشت:» ينبغى أن تكون المطالبة الآن بوجود دولة مدنية حديثة تقوم على مبدأ المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات، التى تقوم على الشرعية الديمقراطية التشاركية وفيها الشعب هو مصدر السلطات.

وإذا كانت الدعوات قد تعالت بعد ثورة ٢٥ يناير تطالب بعودة الدولة الدينية فإن هذه الدعوة حسم القول فيها منذ أمد حيث قال الإمام محمد عبده: «ليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهى سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم... أصل من أصول الإسلام... قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه»[١١١].

كما أكد السنهورى على هذا قائلًا: «الإسلام لا يعترف بوجود هيئة دينية متميزة... والخليفة كأى حاكم فى الإسلام ليس ممثلًا للسطلة الإلهية، ولا يستمد سلطانه من السيادة الإلهية وإنما يمثل الأمة التى اختارته ويستمد منها سلطته المحدودة فى المسائل التنفيذية أو القضائية دون الناحية التشريعية»[١١٢].

وأعلن الخشت هو الآخر دون مواربة أو التفاف أنه: «لا دولة دينية فى الإسلام لأن الأخيرة هى دولة ثيوقراطية أى حكم رجال الدين، والإسلام ليس فيه شيء يسمى رجال الدين أساسًا وهو مفهوم موجود فى ديانات أخرى».

الدولة فى الإسلام مدنية تقوم على الشورى الملزمة ويحكم فيها بشر قابلون للتقويم، لذلك قال عمر بن الخطاب: «قومونى إذا أخطأت، والرسول (ﷺ) لم يختر أحدًا لحكم المسلمين وترك الأمر لهم، وذلك دليل على أن اختيار الحاكم هو أمر يخص الناس»[١١٣]. ويجب هنا التأكيد على نقطة مهمة مفادها: «على الرغم من أنه ليس من الغريب قيام المسؤلين فى الدولة بالانجذاب إلى الدين ـ حيث يعتمد الساسة على وسائل مختلفة لتأمين السلطة والحفاظ عليها ـ فإن انجذابهم المتطابق نحو تفسير رجعى للتقاليد الدينية يعد خطيرًا»[١١٤].

التوظيف السيىء للدين هو الذى تكمن فيه المشكلة، وليس الدين نفسه، بل التفسيرات الجزئية التى تطرح نفسها كبديل أو كفهم وحيد للدين وتعتبره الفهم الوحيد الصحيح.

ويؤكد الخشت على دور الدولة وكيف أنها هى المنوط بها حماية الأمن والنظام وليس مجموعات أو فئات لأن تحويل المجتمع إلى فئات وطوائف من شأنه أن يؤول به إلى الانقسام؛ يقول الخشت: «أفضل طريقة لضبط التيارات كافة إعادة هيبة الدولة وهذا لن يتحقق سوى بوجود دستور جديد وبرلمان ورئيس جمهورية يرعى مصالح الشعب، وإذا لم تعد هيبة الدولة سنخسر كلنا وتغرق المركب بمن فيها.

وأخيرًا يحدد الخشت ما هو لازم ومستحق على الحاكم فى إطار دولة المواطنة فيقول ما على الحاكم هو: إقامة العدل فى المجالات كافة، والحفاظ على المساواة فى الحقوق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكل الشعب، واحترام الحريات الخاصة ومنع طغيان سلطة على سلطة. كذلك أحد أهم واجبات الحاكم فى الإسلام القيام بتحقيق الضبط الاجتماعى وعدم طغيان مصالح جماعة على جماعة أخرى.

ويذكرنا ما يطالب به الخشت بما جاء فى وثيقة المدينة التى سقطت تمامًا من علم التيارات الدينية المتشددة؛ إذ تنص هذه الوثيقة على أن «المسلمين ومن جاورهم من اليهود والنصارى والمشركين والكفار أمة واحدة لهم ما لنا وعلينا ما عليهم»[١١٥].

وهذا بعض مما جاء فى الوثيقة:» هذا كتاب من محمد النبى رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين... وبنو عوف على ربعتهم... وبنو الحراث بن الخزرج... وبنو ساعدة... وبنو جشم... وبنو النجار... وبنو عمرو بن عوف... وبنو النبيت... وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين... وإن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين... وإن ليهود بنى النجار... وإن ليهود بنى الحارث.. وإن ليهود بنى ساعده وإن ليهود بنى جشم... وإن ليهود بنى الأوس وإن ليهود بنى تعلبه ـ مثل ما ليهود بنى عوف...لليهود دينهم إلا من ظلم وإثم فإنه لا يوقع إلا بنفسه وأهل بيته[١١٦].

وإذا تأمل المرء سماحة وعى النبى وحسه السياسى العميق وتأمل ما نحن عليه الآن وحال العلاقة بين بنى الجلدة الواحدة تنتابه الدهشة من الوعى السطحى حتى بأبسط مفرادات تاريخه ودينه من علماء يفترض أنهم متخصصون لكنهم فى الحقيقة ضحية نسق تعليمى يغرد خارج روح العصر، غبنا عنه ونعيش خارج تاريخه، حتى الآن.

الهوامش

(١) لا يمنع هذا من وجود بعض المحاولات التى لا تضيف جديدًا إلى عمل الخشت نذكر منها كتاب لأمل مبروك يحمل اسم: فلسفة الدين، الدار المصرية السعودية ٢٠٠٩. تاريخه لاحق على كتابات الخشت. وكتاب فلسفة الدين المقارن بين الأيولوجيا واليوتوبيا، مجموعة من المؤلفين إشراف على عبود الحمووى، دار الآمان، الرباط، ٢٠١٢، وهى مؤلفات لم تضف جديدًا على ما ألفه الخشت.

(٢) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠١٠، ص١٣.

(٣) شوبنهور له كتاب Über Religion وترجم إلى اللغة الانجليزية، وشلنج له كتاب Philosophie und Religion وفشته له كتاب Towards The blessed Life.

(٤) محمد عثمان الخشت، تقديمه لكتاب إبى منصور عبد القاهر طاهر محمد البغدادى: الفرق بين الفرق، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٨٨، ص ص ١٠ ـ ١١.

(٥) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص ٩.

(٦) محمد عثما ن الخشت.. مدخل لفلسفة الدين، دار قباء للطبعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠١، ص ٣٥.

(٧) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص ٣٧.

(٨) نفس المرجع ص ٦٥.

(٩) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول فى الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦،ص ١٢.

(10) Aristotle, Metaphysica, trans. by W.D. Ross, M. A., Hon LL.D (EDIN), Oxford Clarendon Press.1948, 1013

(11) Kant, I., Der Einzig Mögliche Beweis Grund zu Einer Demomstration Des Daseins Gottes, inhalt in Band IV, Sämtliche werke in Achten Bänden, MCMXXII Inselverlag Verlag, Leipzig, (O – Z),p,122.

(12) Kant, I., Der Einzig Mögliche, Op. Cit, P.124

(١٣) جورج فردريش فيلهلم هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان/ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (د.ت)، ص ١٣.ال.

(١٤) محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء ص ٣٥.

(١٥) محمد عثمان الخشت، المعقول والامعقول، مرجع سابق، ص٣.

(١٦) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ٨.

(١٧) جورج فردريش فيلهلم هيجل، علم ظهور العقل، المرجع السابق، ص ١٥.

(١٨) محمد عثمان الخشت: العقل وما بعد الطبيعة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٥٨.

(١٩) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ٨٦.

(٢٠) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص ١٨٨.

(٢١) محمد عثمان الخشت، مقال » العقلانية « على الشبكة الدولية.

(٢٢) موسوعة لالاند، مادة عقلانية.

(٢٣) تد هوندرتش: دليل أكسفورد، ج٢ ترجمة، نجيب الحصادى، المكتب الوطنى للبحث والتطوير، ليبيا، بدون تاريخ، مادة عقل.

(٢٤) محمد عثمان الخشت، مقال على الشبكة الدولية.

(25) Kant, I., Kritik der Reinen, Op. Cit, P. 37.

(٢٦) محمد عثمان الخشت مقال «العقلانية».

(٢٧) محمد عثمان الخشت مقال «العقلانية».

(٢٨) محمد عثمان: المصدر السابق، نفس الموضع.

(٢٩) وقد عرضه تفصيلًا عبد اللطيف العبد في كتابه: أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، موضوع الألوهية وموضوع النبوة، الصادر عن مكتبة الانجلوا بالقاهرة، ١٩٧٧.

(٣٠) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ٩٤.

(٣١) سورة: ق، آية، ١٦.

(٣٢) سورة الحجر، آية، ٢٩.

(٣٣) محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، ١٩٨١. باب المجاهدة. صحيح مسلم وباب عيادة المريض.

(٣٤) نفس المرجع. وصحيح البخاري باب العبادات.

(35) Ajay Kansal, the Evolution of God, New Delhi, November 2012, p,8.

(36) Ibid, P, P,19.

(٣٧) برييه، إميل: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ج٧، ص، ٢٩٣.

(٣٨) نفس المرجع، ص ٣٠٥.

(39) Santayana George, Interpretation of Poetry and Religionm the Santayana 1900, p.62.

(40) Hein, Heinrich Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. S, 2.

(41) Alfred Rosenberg. The Myth of The 20th Century. p, 139.

(42) Schelling: Philosophie und Religion Tubingen In der I. G. Gotta, schen Buchhandlung,1804. s,8.

(43) Schelling Philosophie und Religion Tubingen,1804. s,9.,

(44) Alfred North Whitehead,Religion in the Making p,3.

(45) Hegel vorlesungen uber die Philosophie der Religion I. S, 52.

(46) G.W.F.Hegel;Vorlesungen ber die Philosophie der Religion II, SuhrkampVerlag, Frankfurt am main1978.S,90

(٤٧) يجب الاشارة هنا إلى أن اختلاف الفرق ليس دالًا على اختلاف تصور الألوهية من حيث الإعتقاد؛ لأن الاعتقاد واحد عند الجميع بل دال على تعدد الرؤى حول بعض قضايا الدين، وربما منها قضية الذات والصفات والقدم والحدوث....

(٤٨) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ١٣٢.

(49) Fichte: Towards The blessed Life, with out date P,1.

(50) Ibid, p, 98.

(٥١) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ١٢٦.

(٥٢) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ١٢٨.

(٥٣) محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة، المرجع السابق، ص ١٨٨.
(٥٤) نفس المرجع، ص ١٨٩.
(٥٥) نفس المرجع، ص، ١٩٠.
(٥٦) إيمانويل كانط، نقد العقل النظرى الخالص، ترجمة مراد وهبة، مركز الانماء القومى بيروت، ١٩٨٨، ص ٣١١.
(٥٧) محمد عثمان الخشت، العقل وما بعد الطبيعة، المرجع السابق، ص، ٢٠٢.
(٥٨) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول فى الأديان، ص ٥١. وانظر أيضًا: محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين، المرجع السابق، ص، ٥١.
(٥٩) نفس المرجع ص ٥٢. وانظر أيضًا: محمد عثمان الخشت، فلسفة الدين، المرجع السابق، ص، ٥٢.
(60) Prolegomena, zu Einer Jeden Künftigen Metaphysik die als wissenschaft wird. auftreten, Können, inhalt in Band IV, Sämmtliche Werke in achten Bänden, MDCCCCXXI Inselverlag zu Leipzig, (O – Z).S, 493.
(61) Ibid, s, 490
(62) Kant Lectures: p,366.
(63) Kant, I., Prolegomena, Op. Cit, P. 493
(64) Ibid, s, 490
(65) Kant. Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Verlag von Felix Meiner in Hamburg 1956, S, 596.
(٦٦) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول فى الأديان، ص٥٢ ـ ٥٣.
(٦٧) Kant. Immanuel: Kritik der reinen Vernunft S,322. والنص بالألمانية كالآتى: Wenn die Klagen: wir sehen das Innere der Dinge gar nicht ein so viel bedeuten sollen als wir begreifen nicht durch den reinen Verstand was die Dinge die uns erscheinen an sich sein mögen so sind sie ganz unbillig und unvernünftig denn sie wollen daß man ohne Sinne doch Dinge erkennen mithin anschauen Könne folglich daß wire in von dem menschlischen nicht bloß dem Grade sondern sogar der Anschauung und Art nach gänzlich unterschiedenes Erkenntnisverögen haben also nicht Menschen Sondern Wesen sein sollen von denen wir selbest nicht angeben Können ob sie einmal Möglich viel weniger wie sie beschaffen sind
(٦٨) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول فى الأديان، ص.٥٣.
(69) Kant Lectures: p 377.
(70) Kant Lectures: p,355-256.
(71) Immanuel Kant, Lectures on Philosophical Theology,Trans, Allen W. Wood, Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1986, 64.
(72) Allen W. Wood: Rational Theology, p, 79.
(٧٣) Ibid وp 80.
(74) Hein, Heinrich Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, S,57.

(75) Allen W. wood: Kant s Rational Theology. Cornell University, Press. Ithaca and Landan, 1978, P.15.

(٧٦) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول، مرجع سابق، ص ص٢١٣.

(٧٧) حسن حنفى، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٣٣٨.

(٧٨) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول، مرجع سابق، ص، ٢١٤.

(79) Alfred, Rosonberg, The Myth of 20Th Century, p. 6.

(٨٠) محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول، مرجع سابق، ص٢١٣.

(٨١) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول،.

(٨٢) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ١٢٨.

(٨٣) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص، ٨٦.

(٨٤) محمد عثمان الخشت، تطور الأديان، ص ٣٧.

(٨٥) محمد عثمان الخشت: حوار مع الدكتور محمد عثمان الخشت حول الثورات العربية، أجراه نور الدين علوش، الحوار المتمدن ـ العدد: ٣٨٨٠ ـ ٢٠١٢ / ١٠ / ١٤.

(٨٦) هيدجر، مارتن: ما الفلسفة؟ ـ ما الميتافيزيقا؟ ـ هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل و د. محمود رجب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة: ١٩٧٤، ص ٦٢.

(٨٧) محمد عثمان الخشت، نفس الحوار.

(٨٨) أرسطوطاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩. ص ١٥٠.

(89) David Parker: Revolutions and Revolutionary tradition in the West 1560-1991, London and New York, p, 16.

(٩٠) محمد عثمان الخشت، نفس الحوار.

(٩١) جورج فردريش فيلهلم هيجل، علم ظهور العقل، المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٩٢) محمد عثمان الخشت، نفس الحوار.

(٩٣) محمد عثمان الخشت، نفس الحوار.

(٩٤) محمد عثمان الخشت، نفس الحوار.

(٩٥) محمد عبده: الأعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة، ج١ دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص، ٣٠٣.

(96) Roscoe Pound, An Introduction to the Philosophy of Law [1930, New haven,yale University press,London, p,19.

(٩٧) جان جاك روسو، العقد الاجتماعى، ص ٧١.

(٩٨) محمد عثمان الخشت: الحوار السابق.

(٩٩) ابن جماعة تدبير الأحكام فى تدبير أهل الإسلام، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر، ١٩٨٥، ص٥٥

(١٠٠) جان مارى دانكان: علم السياسة، ترجمة، محمد عرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٧، ص، ٣٢.

(١٠١)حسين مؤنس: دستور أمة الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص، ١٢٧.

(١٠٢) محمد عثمان الخشت، الحوار السابق.

(١٠٣) حسن حنفى، حصار الزمن، ص ٦٦٠.
(١٠٤) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية، عالم المعرفة العدد ١٨٣ عام ١٩٩٤. ص٢١٢.
(105) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Werkausgabe, Band XI, Werkausgabe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel Suhrkamp, Frankfurt, 1977, P,240-241.
(١٠٦) محمد عثمان الخشت الحوار السابق.
(١٠٧) محمد عثمان الخشت الحوار السابق.
(١٠٨) كانط، إيمانويل: مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين، ط ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٧م ص ٥١.
(١٠٩) نفسه: ص ٧٠.
(110) Kant, I., Zum Ewigen Frieden, Op. Cit, PP.208, 209.
(١١١) محمد عبده: الاعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة، ج١ دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٣، ص ١٠٦.
(١١٢) عبد الرازق السنهورى: أصول الحكم فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣. ص، ٥٠.
(١١٣) محمد عثمان الخشت الحوار السابق.
(١١٤) سكوت هيبارد:السياسة الدينية والدولة العلمانية: الأمير سامح كريم، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٤١٣ المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠١٤. ص٢١.
(١١٥) وثيقة الدينة أورها ابن اسحاق فى كتابه عن السيرة النبوية وكان هو الوحيدة من بين كتاب السيرة الذى ذكرها.
(١١٦) جعفر عبد السلام: نظام الدولة فى الإسلام وعلاقتها بالدول الأخرى ط٢، صدر عن رابطة الجامعات الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦. من ص ٦٤ ـ ٦٦.

العقلانية النقدية فى خطاب الخشت الفلسفى

أ. أيمن محمد رجب على(*)

ظهرت على الساحة الفكرية إسهامات واجتهادات فكرية وفلسفية وعلمية لعدد من النخب المصرية والعربية والإسلامية، أسهمت فى إعادة تشكيل العقلية الإسلامية والعربية، وقدمت للفكر العربى والفكر الإسلامى اجتهادات عصرية تتلاءم مع مخرجات الحداثة المعاصرة والتى باتت تستشرف الواقع العربى لإخراجه من كبوة المقدس والمدنس إلى ساحة العلم والتقدم العلمى، وذلك من خلال تقديم الرؤى الفكرية والفلسفية الخاصة بإعادة تشكيل العقل العربى والإسلامى وتجديد الفكر والثقافة بما يتؤاءم مع الحضارة العريقة للأمة العربية والإسلامية.

ويمكن التأكيد والتدليل على أهمية العلم فى حياتنا وكونه هدفا إنسانيا ومطلبا إلهيا، ليس فقط لكونه أول شىء تم تكليف النبوة به بقوله (اقرأ)؛ بل أيضًا لأن معرفة الله بالعلم تتعاظم فى القلب. وهنا علينا التأكيد على المعرفة العقلية النقدية أيضًا؛ ذلك أن عقلنة الخطاب لغة كونية يتطلبها الزمان والمكان من خلال تبنى العقلانية النقدية كرؤية وتقديمها لتكون نبراسا هاديا ومنهجا قويا لكل أمور حياتنا كما يسعى البعض إلى تأكيد ذلك مثل الفيلسوف المصرى محمد عثمان الخشت.

حيث يقدم د. الخشت التفكير العقلانى ليس على أنه مذهب فلسفى فحسب بل ينزل إلى أرض الواقع باعتباره منهج حياة، حتى يكون ذلك فاتحة لدخول الأمى إلى عصر علمى جديد[1]. فالعقلانية اقتراب فكرى يعتبر العقل مركزيًا فى توليد المعرفة الصحيحة. ويتحدد معنى «العقلانية» المقصود بحسب المجال: نظرية المعرفة، الدين، علم الأخلاق، المنطق، العلم الطبيعى والرياضى. لكن الاستخدام الأكثر شيوعًا للكلمة يتعلق بنظرية المعرفة واقتراب التعامل مع الدين (وحيًا ونبوة) كمصدر للمعرفة.

أما معنى العقلانية فى مجال نظرية المعرفة فهو، ذلك المذهب الذى يرى أن

(*) باحث ـ قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة الفيوم.

المعرفة اليقينية لا بد أن تكون أولًا: كلية بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية، وثانيًا: ضرورية بحيث تلزم النتائج عن المقدمات لزومًا ضروريًّا. وترى العقلانية الفلسفية أن الكلية والضرورة صفتين منطقيتين للمعرفة الحقة لا يمكن أن تستنتجا من التجربة فقط، وأن عموميتها تستنتج من العقل نفسه: إما من التصورات المفطورة فى العقل (مثل نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت)، أو من التصورات الموجودة فقط فى صورة الاستعدادات القبلية للعقل التى تمارس التجربة تأثيرها المنبه على ظهورها، لكن سمة الكلية المطلقة والضرورة المطلقة تعطى لها قبل التجريب الواقعى، وأحكام العقل والصور القبلية مستقلة بشكل مطلق عن التجربة ـ كما عند الفيلسوف الألمانى كانط ـ بهذا المعنى تقف «العقلانية» كفلسفة وكمنهج فى مواجهة «التجريبية» التى ترى أن المعرفة اليقينية تنبع من التجربة لا من العقل.

وأما فيما يتعلق بالموقف من الدين؛ فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعددة وبالغة التفاوت بما يصعب معه اعتبارهم مذهبا أو مدرسة فكرية متجانسة، فمنهم القائل بأن المذاهب الدينية ينبغى أن تختبر بمحك عقلى. أو يشير الوصف أحيانًا للقائلين بأنه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة، وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كل العقلانيين؛ لأن منهم من يقبل المعجزات ويسوغها عقلانيا مثل الفيلسوف ليبنتز، وأيضًا يطلق وصف العقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية لكن بعد اختبارها اختبارا عقليًّا، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسرون الدين فى ضوء العقل ويعتبرون أنهما لا ينفكان عن بعضهم.

يرى الدكتور محمد عثمان الخشت، الذى يقدم لنا نموذجا للعقلانية فى عصرنا أن العقلانية ليست بالضرورة ضد الدين، فهى تيار واسع ومتنوع ومتفاوت فيما ينطلق منه من مسلمات وينتهى إليه من نتائج، فهو من أكثر المفكرين تأكيدا على العقلانية خاصة فى مجال الدين، على العكس من بعض الفلاسفة؛ فهو ليس مثلا هيوم الذى يؤكد على التجريبية، ولنوضح ذلك نقول على سبيل المثال لو اعتقد اثنان من العقلانيين اعتقادات متناقضة تمامًا وأخذ كل منهما موقفًا مختلفًا عن الآخر بالكلية بشأن علاقة الدين بالعقل، مثل لوك **Locke** الذى رأى أن المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلى عليها، مقابل هيوم **Hume** الذى يرى عدم الخلط بينهما

ـ كما هو الحال فى بعض الكتابات ـ بين العقلانية والتجريبية واختزالهما معًا باعتبارهما يمثلان المذهب الوضعى بالمعنى الذى يقابل الغيبى أو الدينى؛ إذ إن العقلانية تؤمن بأفكار عن الفطرة العقلية والرشد العام والمشترك فى حده الأدنى بين الناس وهى أفكار من قواعد وأسس التكليف فى المنظور الشرعى وعليها تنبنى المسئولية الفردية عن التزام التوحيد، بل هى مناط العبودية والحساب. فالتصنيف أعقد من ثنائية الوضعى فى مقابل الدينى التى نجدها فى معظم الكتابات الإسلامية السائدة والتى قليلًا ما تدرس المناهج الفلسفية أو تدرك تركيبها وتنوعها بالعمق الذى فهمها به السلف من الفقهاء أو الفلاسفة المسلمين.

فقد أكد بعض علماء السلف على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول مثل ابن تيمية، بينما انحرف بعضهم بالعقل فى موقفه من الدين مثل أبى بكر الرازى. وجدير بالذكر أن مصطلح العقلانية كان يستخدم فى الفلسفة الغربية الحديثة لوصف الاتجاه المعارض للكهنوت المسيحى والدين، ولا يزال البعض يستخدم العقلانية ـ خطأ ـ لتعنى معنى متماثلًا مع العلمانية أو مع الإلحاد. لكن من وجهة نظر علمية بحتة لا تعنى العقلانية بالضرورة هذه المعانى المعادية للدين، بل تحدث عن التوفيق بين العقل والنقل، فقهاء المسلمين قبل ظهور العلمانية الغربية وأطروحاتها العقلانية التى كان هدفها التشكيك فى المعرفة الدينية وتهميش دور الكنيسة المعرفى ودعم التفكير العلمى الطبيعى والوضعى إبان عصر النهضة. ويمكن القول إن موقف ابن تيمية فى كتابه «درء تناقض العقل والنقل» دليل أن العقل الصريح والعقلانية الصريحة لا تدل فى حد ذاتها على موقف معاد للدين، ودليل على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول فى الفقه الإسلامى[٢].

من ثم العقلانية منهج فى التفكير تنحو إليه طوائف من المفكرين والفلاسفة. بل وطائفة من الأصوليين والفقهاء والمفسرين. داخل منظوماتهم ومذاهبهم الفكرية أو الفلسفية أو الشرعية. مولين العقل مكانة محورية سواء فى نظرية المعرفة أو فى فهم العالم. أو فى حالة الفلسفة والفقه الإسلامى فى تحكيم العقل فى فهم الشرع والوحى وتنزيله وتطبيق السنة. وتأصيل بعدهما الإنسانى والاجتماعى لتحقيق مصالح الناس. وتحويلهما من وراء سياقهما التاريخى إلى قلب الواقع المتغير.

يقدم الخشت أيضًا مشروعه بناء على إعادة التفكير فى الأنساق الكبرى والمرجعيات الفكرية التى يسُتند إليها فى العلوم الدينية، وهم الذين يمتلكون الحقيقة المطلقة، إنهم يملكون فى اعتقادهم الحقيقة المطلقة، أو ما يطلق عليهم أنصاف الآلهة التى لا تخطئ فى كل ما يصدر منهم موسوم باليقين.

حيث يطالب الخشت بتكوين عقلية علمية فى مقابل عقل جمعى ذكورى أبوى يتملك الحقيقة واليقين وكل حقيقة عداه مهمشة وناقصة لمبادئ التفكير. وليس المقصود هو الهدم ولكن هو إعادة بناء مرة أخرى للعقل المسلم وليس المطلوب تجديد النص ولكن الفهم الدينى هو المطلوب فى حد ذاته، فالنص سجين العقل المتصرف فيه، حتى الأصوليون يبدأون بالعقل لإثبات أنه لا دور للعقل إلا بعد النص وفى حدود النص، والتحديات الحالية تتطلب أن يكون للمسلمين منهج علمى يقوم على حاكمية العلم الصحيح الذى لا يناقض النقل الصريح.

ذلك لأن العقل له وجود قائم بذاته، قادر على تعقل الوجود وعلى أن يكون مرشدًا أخلاقيًّا للإنسان... والعقل كما يرى ديكارت واحد عند جميع بنى البشر أجمعين فهو الشىء الوحيد الذى يجعلنا أناسى، وما الآراء المتباينة إلا تباين الطرق فى استخدام العقل[٣].

عندما تلقى الضوء على الفكرة الفلسفية عند الخشت، تجد أن الفكرة الفلسفية قد انطلقت من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ومن الهيولى إلى الصورة؛ حيث يعد الخشت ممن أسس لفلسفة تطبيقية جديدة لا تقف عند حد شعب الله بل لا بد للفلسفة أن تشارك فى رسم ملامح الواقع، فهو؛ الخشت من المفكرين والفلاسفة الذين ساعدوا فى إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض، للتأسيس لفلسفة تسهم فى حركة العلم التقدمية وتستشرف المستقبل بوضع رؤى وحلول للمجتمع تربط بين المفهوم النظرى والواقع العملى. ويبرز هذه التوجه عند عدد من الفلاسفة الذين جعلوا الفلسفة مقدمة لفلسفة الفعل، ولا بد للفلسفة أن تنزل إلى حيز التطبيق وصنع القرار وعلى حد تعبير الخشت: الفلسفة لا بد أن تخرج من النظرية إلى التطبيق.

وما يؤكد هذا الموقف بعض الفلاسفة مثل برتراند راسل الفيلسوف البريطانى

الشهير، فالبرغم من كونه فيلسوفًا رياضيًا ومؤرخًا وناقدًا اجتماعيًا، إلا أنه خرج بالفلسفة من حيز الفكرة إلى حيز الواقع بالمشاركة فى بناء المجتمع المحلى والدولى، حيث كان فيلسوفًا ناشطًا بارزًا فى مناهضة الحرب وأحد أنصار التجارة الحرة. وقد تعرض للسجن بسبب نشاطه الداعى للسلام خلال الحرب العالمية الأولى. كذلك قام بحملات ضد هتلر منتقدًا الشمولية الاستالينية، وهاجم تورط الولايات المتحدة فى حرب فيتنام، واشترك مع جان بول سارتر فى مظاهرات تدعو إلى نزع أسلحة الدمار الشامل.

ما يؤكد ذلك عند الخشت، إنه يرفض أن يطرح القضية الفلسفية من برج الفلسفة العاجى، الذى لا ينال عطاؤه إلا الصفوة، بل استطاع أن ينزل بالقضايا الفلسفية إلى أرض الواقع؛ مثل ما نجد فى كتابه أخلاق التقدم، فإنه وبحنكة الفيلسوف الكبير نزل بالقضية إلى مستوى التساؤلات البديهية، التى تخطر على عقول عوام المثقفين. وفى الوقت نفسه، تستطيع أن تقول إنه ارتفع بمستوى قارئه ليفهم عن الفلاسفة العظام كأرسطو وكانط وهيجل وأفلاطون.

فهو يقدم الفلسفة كوقود للواقع وزاد لغير المتخصصين؛ إنها معضلة السهل الممتنع التى كان من روادها الفيلسوف زكى نجيب محمود التى برع فى التعامل معها الخشت[٤].

لأنه حان الوقت للفلسفة أن يكون لها دور تطبيقى فى واقعنا العربى، وأن تساعد فى حل مشكلات المجتمع الراهن وتتدخل فى صياغة حلول وتقديم بدائل للمشكلات التى تقابل الفرد والمجتمع، ولا تقف عند إثارة تساؤلات حول قضاياها الكبرى (الله ـ الإنسان ـ الكون). بل عليها دور فى محاولة تقديم فروض واقعية للإجابة عن مشكلات الإنسان، وليس المراد بكونها تطبيقية أن تكون مجالًا ماديًا خصبًا مفعمًا بالمادة، لكن أن تكون أكثر فاعلية فى تناول الواقع والبعد الإنسانى المعاصر وتشارك فى تحديد مصير الإنسان. كذلك ما يميز الخطاب الفلسفى عند الخشت عندما يقوم بمعالجة لقضايا الفلسفة والفكر فانه قد جمع بين التعمق فى التراث الإسلامى والفكر الغربى؛ حيث تتميز مؤلفاته وابداعاته الفلسفية والفكرية والدينية بثنائية الفكرة، وعند الاطلاع على مؤلفات الفيلسوف المصرى تجد أنها قد جمعت فى قراته للفكرة

بين علوم المعقول وعلوم المنقول وهذه النظرة الثنائية لم تظهر إلا عند القليل من المفكرين والفلاسفة المصريين أمثال، عبدالحليم محمود وحسن حنفى والخشت ومحمود حمدى زقزوق والتى ظهر فيها جليًا ملامح الخطاب الفكرى الفلسفى عند الخشت.



حيث تتميز الفكرة عند الخشت بالجمع بين المنهج العقلى والخلفية الإيمانية. بالاضافة لمرجعياته فى أصول الدين والمذاهب الحديثة والمعاصرة وعلم السياسة، والدولة العالمية والدولة القومية. مما يؤكد ان خطابه الفلسفى يتميز بازدواجية المعرفة التى جمعت بين العلم والايمان، أو العلم والدين.

كذلك أكد الخشت على تصحيح مسار الخطاب الفكرى القائم على التفكير والإبداع العلمى بعيدًا عن ضحالة الفكرة وعن معالجة قضايا الأمة، وأن احترام الفكر هوسبيل تحقيق التقدم لكافة الدول. حيث يرى الفيلسوف المصرى أن الدول التى استخدمت الفكر واحترمت قوانين الطبيعة، حققت التقدم، مثل ألمانيا والصين وأمريكا واليابان وغيرهم. والتقدم المرجو لا يأتى بالدعاء، بل يأتى بالعمل والفعل، قائلًا: «نحن مازلنا ندعو من مئات السنين بأن ينصرنا الله على أعدائنا وهذا لن يحدث إلا بالأخذ بالأسباب، فالله لا يستجيب للدعاء بالكلام، بل يستجيب بالأفعال.

وأكد الخشت على حتمية أن تتحول طرق التفكير إلى احترام قوانين الطبيعة

والأخذ بالتفكير الاستراتيجى والأخذ بالأسباب والابتعاد عن الطرق القديمة، قائلًا: «أرى أن النهضة الحقيقية هى التى تحدث لتغيير طرق التفكير، فنحن بحاجة إلى تأسيس عقل جديد» ويؤكد الخشت، على ضرورة تخليص العقل من عدد كبير من المعتقدات ومنها ثقافات التآمر والتبرير والنظرة الأحادية. قائلا: «يجب أن ندرك أن الاختلاف والتنوع هو هبة إلهية لابد من الحفاظ عليها من أجل إحداث النهضة والتقدم، موضحًا أن المشكلة الأساسية فى التفكير المتطرف يقوم على الفكرة الأحادية». تلك النظرة الأحادية التى أطلق عليها عالم الأنثربولوجى روبرت ميرتون ما يعرف بتملك المعرفة على هذا المبدأ، «التمركز الواحدى» الذى يعنى أن جماعة واحدة لها حق الوصول والانتفاع بالمعرفة العلمية وأطلق عليها جماعة الداخلين وهم أعضاء لمجموعات معينة شغلوا مراكز اجتماعية مكنتهم من حق امتلاك المعرفة، أما الخارجين فليسوا بأعضاء وقد يصبح محكومًا عليهم بالجهل، فى مقابل الداخل القادر على المعرفة والفهم.

وفى الحقيقة هناك تأثيرات لا يمكن تفاديها لمعتقدات الخلفية غير مرئية بالنسبة إلى العالم فى المعرفة العلمية تكون نسبية ومتأثرة بالمجتمع الأوسع. وفى الحقيقة هدف العلم التثبت من الصدق بمغزى من نظرية التناظر فى الصدق. حيث اعتبر التجريبيون السياقيون الهدف الداخلى للعلم هو أن تمتد نظرياته التفسيرية إلى نظام أوسع من الظواهر وأن تكون متساوقة مع ما يأخذه المجتمع العلمى على أنه الحقائق المعروفة، فيتميز العلم بأنه مسعى لتأويل الظواهر التجريبية أو ما يماثلها من مواجهات مع المعطيات. إن الصدق قد لا يمكن التثبت منه، بيد أن الأمر مع هذا قد يكون واضحًا حين تفضى التفضيلات الشخصية أو الانحيازات الاجتماعية إلى نظريات كاذبة غير متساوقة. لهذا لا بد أن يهدف العلم أيضًا إلى استبعاد التفضيلات الشخصية الانحيازات المفسدة التى تعرقل تعقبه للتفسير التجريبى المتساوق والمثمر. كذلك ينظر الخشت إلى تطوير العقل بوصفه مسألة بالغة الأهمية. فالإنسانية تشترك فى العقل الكلى، لكن لكل شعب طريقته الخاصة وطابعه الخاص فى التفكير وعقله الجمعى المختلف، قائلا: «للأسف لا يزال يحكم مجتمعنا التفكير الأسطورى والخرافة حتى لو حصلنا الدرجات العلمية المرتفعة ولا بد من تغيير

طرق التفكير إلى الطرق الجديدة التى تغير حياة الناس من خلال الأخذ بالأسباب والتفكير العلمى، واجتثاث شجرة الخرافة والأسطورة من العقول».

كذلك يرى الخشت أن منشأ التطرف يكمن فى طبيعة منهج التفكير. فالعقل المتطرف عقل مغلق على نفسه. عقل ذو بعد واحد. ومن ثم يستحيل عليه أن يرى غير أفكاره هو. ويعتبرها قطعية لا تقبل المناقشة. ومؤكدة بشكل نهائى. وأى تطرف يصاحبه جمود فى الفكر أو السياسة أو الدين أو حتى الفن هو دوجماطيقية بلغة الفلسفة(٥).

لكن الإسلام لا يرفض العقلانية بكل أنواعها ومستوياتها. إنه فقط يرفض العقلانية الجذرية أو الأصولية إذا جاز التعبير. والتى ترفض أى مصدر للمعرفة غير العقل. لكنه يدعو إلى التعقل المبنى على برهنة محكمة كمرحلة من مراحل التفكير من أجل الوصول إلى الحقيقة. ويتجلى هذا بوضوح فى دعوة القرآن الكريم للتفكر. ومخاطبته لأهل العقول. حتى أن القرآن نفسه قد سلك طريقة البرهنة المباشرة. حيث يطرح القرآن قضايا تستند إلى حجية العقل المنطقى، مثل إثبات أن الله تعالى واحد، ولو كان له شريك لفسدت السماوات والأرض، وهنا يرتب القرآن قضية شرطية. كما دعا القرآن الكريم إلى استخدام البرهان (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ)، فالعقل حجة وسند يعجز منكر القرآن عن استخدامه بشكل محكم ضد قضايا القرآن. وقد أبطل القرآن ادعاء بعض الفلسفات والأديان التى تقول بأن الإيمان ميدان بعيد عن العقل، ولا بد لمن يريد الإيمان أن يعطل عقله أو يتبع ما عليه الآباء والأجداد.

كذلك يرى الخشت أن القرآن أكد على حجية العقل، وأشار إلى العقل والتدبر والتفكر بمترادفات مختلفة عشرات المرات، ومن مترادفات العقل: الحِجر، ويسمى العقل حِجْرًا لكونه يمنع صاحبه من ارتكاب ما يقبح وتضر عاقبته. وأيضًا من أسماء العقل: النُهية، والجمع نهى بالإضافة إلى أن العقلية المتطرفة الدوجماطيقية الدينية والسياسية والفكرية لا تزال ولا شك موجودة نظريًا وعمليًا وسياسيًا فى كل بلدان العالم. بل يمكن القول بأنها تشهد صعودًا على ساحة السياسة الدولية. بفضل النزعة الدوجماطيقية للحزب الجمهورى الأمريكى. وأكبر علامة على ذلك سيطرة لغة الحرب والاغتيال فى حل الصراعات. وحلول لغة البندقية مكان لغة الحوار

والتفاوض.. فلا مجال أبدًا للنقاش أو تغيير نظم التفكير. إذا يمكن القول أن التطرف ظاهرة ممتدة فى كل مظاهر الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية؟

فالدوجماطيقية ليست سمة تلحق بالتطرف الدينى وحده. بل هى سمة التطرف العلمانى أيضًا. وسمة التطرف الحضارى. ولذا نجد الدوجماطيقية تظهر بوضوح فى بعض المواقف الغربية التى تتخذ موقفًا معاديًا من الحضارات الأخرى. وتزعم أن نموذجها الحضارى هو النموذج الأمثل بشكل مطلق. وهى لذلك تعمل جاهدة على تعميم هذا النموذج من خلال العولمة وترسيخ مفهوم صراع الحضارات الذى تنظر فيه إلى حضارتها كممثلة للمدنية. أما الحضارات الأخرى فهى إما بدائية أو بربرية ومن ثم تقف منها موقف التحفظ والتعالى.

لذا يرى الخشت أنه لكى ندخل إلى عصر دينى جديد هناك مجموعة من المهام العاجلة منها: تفكيك الخطاب الدينى، وتفكيك العقل المغلق، ونقد العقل النقلى، وفك جمود الفكر الإنسانى الدينى المتصلب والمقنع بأقنعة دينية... والذى نشا حول الدين الخالص[٦١].

قام الخشت بتتويج مشروعه الفكرى بتقديم أطروحته التجديدية حول قضايا الدين فيما يعرف بعقلنة قضايا الإيمان وهو ما عرف بمشاريعه الفكرية فى فلسفة الدين، وهى نوع من الفلسفة يعتمد على العقل فى بحث المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتحليلها وتفسيرها فى محاولة لشرح بواعث الدين فى الروح والنفس والعقل بطريقة نقدية، وكذلك البحث فى نشأة المقدس وتجلياته فى حياة الإنسان وصيرورته وتحولاته فى المجتمعات البشرية، فظهور مصطلح «فلسفة الدين» فى التداول الفكرى الغربى أواخر القرن الثامن عشر، جاء ليحل محل مصطلح الإلهيات/ علم الكلام التقليدى/ اللاهوت، وهو العلم الذى يحاول فيه أصحابه أن يحللوا منطقيًا حجج وجود الإله أو الله الواحد عن طريق النقاش والمجادلة، ويستخدم هذا العلم عادة لإضفاء معقولية وعقلانية على العقائد الدينية باختلافها.

كذلك تعتمد على العقل فى بحث المقدسات والمعتقدات والظواهر الدينية وتحليلها وتفسيرها فى محاولة لشرح بواعث الدين فى الروح والنفس والعقل،

وكذلك البحث فى نشأة المقدس وتجلياته فى حياة الإنسان وصيرورته وتحولاته فى المجتمعات البشرية[٧].

مما سبق يتضح أن العقلانية النقدية فى فكر الخشت تتركز حول:

• تقديم مقاربات فلسفية ودينية لما يعرف بعقلنة الفكر الدينى وتفكيك الأطر المفاهيمية للفكر اللاعقلانى. وقد جمعت أفكاره بين المنهج العقلى والخلفية الإيمانية.

• التوجه نحو الفلسفة التطبيقية: حيث يرى أن الفلسفة لا بد أن تنزل إلى حيز التطبيق وصنع القرار وتخرج من النظرية إلى التطبيق.

• تصحيح مسار الخطاب الفكرى القائم على التفكير والإبداع العلمى بعيدًا عن ضحالة الفكرة وعن معالجة قضايا الكون والمجتمع.

• السعى لبناء خطاب فلسفى يقوم على محاور منها: بناء فلسفة عقلانية من خلال تأكيده على ضرورة تخليص العقل من بعض المعتقدات ومنها ثقافات التآمر والتبرير والنظرة الأحادية، كذلك تميز خطاب الخشت الفلسفى العقلانى ببناء نسق وسطى معتدل يجمع بين المادة والروح، والعقل والمادة، منطلقًا فى ذلك من ثنائية الفكر بالجمع بين علوم المعقول والمنقول والعلم والايمان، كذلك يتميز الخطاب الفلسفى العقلانى عند الخشت بنقد الفلسفة الغربية فى كل توجهاتها وتياراتها المختلفة، ما يتوافق مع الإيمان وما يختلف معه، ومن ثم الانطلاق إلى التوظيف العقلى للدين، أيضًا يتصف الخطاب الفلسفى بالسعى لبناء علمى منهجى يقوم على التفكير العلمى والناقد، وأخيرا يسعى الخشت إلى طرح جديد من خلال تبنية لتطبيقية الأخلاق والدعوة إلى ما يعرف بكونيَّة وعالمية الأخلاق من خلال أخلاق التقدم.

الهوامش

(١) عمرو شريف: ضفاف العقلانية، مقال ضمن تجديد العقل الديني: في مشروع الخشت الفكرى، تصدير د/ عمرو شريف تحرير: د/ غيضان السيد على، روابط للنشر والتوزيع القاهرة ٢٠١٨ ص ١٧.

(٢) محمد عثمان الخشت، العقلانية: جدل الفلسفة والدين، انظر: https://www.sudaress.com/hurriyat/108598 بتاريخ ٢٧ـ١ـ٢٠١٩.

(٣) مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٩ ص ١٥ ـ ١٦.

(٤) محمد عثمان الخشت، أخلاق التقدم رؤية فلسفية تطبيقية، تقديم عمرو شريف، نيو بوك القاهرة ٢٠١٦ ص ٨.

(٥) محمد عثمان الخشت، الدوجماطيقية وهم امتلاك الحقيقة المطلقة، مؤسسه مؤمنون بلا حدود، المغرب ص ٣.

(٦) ------------، نحو تأسيس عصر ديني جديد، نيوبوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧ ص ٨.

(٧) عبد الجبار الرفاعي: فلسفة الدين تمهيد تاريخي، بحث ضمن كتاب: تمهيد لدراسة فلسفة الدين، إعداد وتحرير عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت. لبنان، ط١، ٢٠١٤م، ص ١٥.

مفهوم النبوة فى فكر د. محمد الخشت

د. محمود السيد طه متولى (*)

مقدمة

ليس من السهل التحدث عن مفهوم النبوة كعقيدةٍ دينيةٍ؛ نظرًا لأنها عقيدةٌ مركزيةٌ، فضلًا عن أنها تتأرجح بشدةٍ بين القبول والرفض، بين مؤيدين لديهم براهينهم ومعارضين لديهم براهينهم كذلك، علاوةً على موقف الأستاذ الخشت من قضية الوحى والنبوة (الموقف الإيمانى)؛ وطبيعة علاقته بهذا الموقف، ومدى وعيه بهذه العلاقة، وتحرره من هذا الموقف الذى تنبنى عليه عقيدته الإيمانية.

ثم تأتى إشكاليةٌ أخرى، وتتمثل فى تحديد المقصد من الكتابة عن النبوة، هل المقصد هو فهم النبوة وأشكال الوحى التى يوحى بها الله من خلال عرْض فكر الأستاذ الخشت؟ أم المقصد هو تحليل فكر الأستاذ ومنهجه فى تناوله لعقيدة النبوة؟ أم إثبات النبوة كعقيدةٍ إيمانيةٍ ومن ثم الإحالة على الكتب المقدسة؟ أم يتحدد الهدف فى تقديم عرضٍ بانورامى لتصورات ومفاهيم النبوة عند أصحاب الديانات السماوية وغيرهم؟

وبطبيعة الحال، ستحاول الدراسة قدْر الإمكان تحليل منهج الخشت فى تناوله لعقيدة النبوة، وهل كان منهجه عقلانيًّا برهانيًّا أم وصفيًّا نقليًّا، وهل أثَّر فيه موقفه الإيمانى أم كان على وعى به وعلى مسافة مناسبة منه، فتناول عقيدة النبوة تناولًا موضوعيًّا، كما ستنعرج الدراسة على تصورات ومفاهيم أصحاب الديانات السماوية وغيرهم لعقيدة النبوة لتكشف عن المعقول واللامعقول فى هذه المفاهيم والتصورات.

مفهوم النبوة عند الخشت

يخصص الأستاذ الخشت كتابه «للوحى معانٍ أخرى»، فضلًا عن فصلين فى كتابه

(*) باحث أكاديمى فى الفلسفة، جامعة القاهرة.

«العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء»، للحديث عن الوحى والنبوة، فنراه يعرض للأديان الطبيعية والتشبيهية والأديان المتعالية، فيستعرض فى الأديان الطبيعية والتشبيهية الوحى ومفهوم النبوة فى التقليد الفيدى البرهمى الهندوسى وفى ديانات الزرادشتية والمجوسية والمانوية، وفى الأديان المتعالية يوضح مفهوم النبوة فى اليهودية والمسيحية والإسلام.

أولًا ـ طبيعة الوحى فى التقليد الفيدى البرهمى الهندوسى

تتنوع أشكال الوحى فى الأديـان، ومنها شكل الوحى الرئيس فى الفيدية والبراهمانية. فالنمط الرئيس من الوحى فيهما ـ حسبما يرى الخشت ـ ليس على هيئة مرسِل ومستقبِل ووسيط، وإنما على شكل استقبال وتلقٍّ روحى للحقيقة الأساسية للوجود بواسطة الحكماء الملهمين. كما يرى الخشت من قراءته أنه توجد بعض النصوص فى البراهمانية تكشف عن وجود نمطٍ آخر للوحى بالمعنى الموجود فى التقليد الإبراهيمى: اليهودى، المسيحى، الإسلامى؛ حيث يوجد إله شخصى يتصل بأشخاص يختارهم ليكونوا الناطقين بكلامه. فتُظهر لنا نصوص الأوبانيشاد أن الوحى ليس فقط استقبالًا للحقيقة الكلية للوجود، ولكن الوحى عبارة عن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء. إذن فنحن بذلك أمام نمطين من الوحى فى البراهمانية: أحدهما مختلفٌ عن التقليد الإبراهيمى، والثانى مشابهٌ له[1].

ويرى الخشت أن وحى الفيدا يأتى من كينونة لا تتسم بأية سمات شخصية عكس الله الذى أرسل الكتب المقدسة فى الديانات الإبراهيمية؛ أى إنه «وحى غير شخصانى؛ لأن الحقيقة الجوهرية العليا، وهى براهمان ليست شخصية محددة مثل الإله فى اليهودية أو المسيحية؛ إن عدم التحديد واللاتمايز صفة لبراهمان الإله الأعلى المحايد الذى ليس له صفات إيجابية أو سلبية فهو غير متعين، ولا تقابله أية شخصية عينية؛ ومن ثم فهو لا يمكن أن يتصوره إدراك، ولا يمكن صياغة فكرة أو رسم ذهنى أو خيالى لقالب محدد له بواسطة الخيال أو الحس أو العقل أو الحدس، ومن ثم لا يمكن التعبير عنه بلغة بشرية[2].

ويرى البعض أن هذا يمثل إشكالية حقيقية؛ إذ كيف يمكن أن يوحى اللاشخصى (البراهمان) إلى الشخصى (الإنسان)؛ فمن الصعب على العقل الإنسانى أن يتقبل تحوُّل المعانى غير المحددة واللاشخصية الآتية من الحقيقة المجردة اللاشخصية القصوى إلى كلمات ومفردات لغوية شخصية متعينة[٣]!

لكن قد يجادل شخص براهمانى يؤمن بالوحى وعقيدة النبوة فى ديانته، هذا الرأى؛ حيث يرى مثلًا أن المعانى التى تُنْقَل لا تتعلق بالإله كى تكون غير محددة ولا شخصية، فالمعانى التى يرسلها الله للإنسان تتعلق بواقع الإنسان نفسه المحدود المتعين وبظروفه الحياتية، ومن ثم يمكن انتقال هذه المعانى من اللاشخصى إلى الشخصى.

ويوجه الخشت نقدًا صريحًا للشهرستانى؛ حيث يرى هذا الأخير أن البراهمانية نفت القول بالنبوات شكلا ومضمونا، لكن الخشت يرى أنه «ليس صحيحا ما ذهب إليه الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل) من أن البراهمة ينفون النبوات أصلا ورأسا، والغريب أن كل الكتَّاب العرب المعاصرين يتابعونه فيما يقول دون أى تحقُّق أو تثبُّت». وما أورده الشهرستانى نسبة إلى البراهمة، خطأ واضح لكل من قرأ كتبهم واطلع على نصوصهم المقدسة، فالديانة البراهمانية التى لا يؤمنون بها لا تنكر النبوة. ويورد الأستاذ الخشت أدلة على ذلك، هى: أولًا: لا تنكر البراهمانية سلطة الكتب المقدسة السابقة فى الديانة الفيدية، أعنى سلطة الفيدا، وإن كانوا يعتبرونها عهدا قديما. والفيدا كما رأينا سابقا لا تنكر النبوة، بمعنى أنها لا تنكر وجود اتصال من نوع معين بين إنسان مصطفى وبين الحقيقة العليا للوجود، والفيدا نفسها فى اعتقاد الفيديين والبراهمة والهندوس، هى تعبير عن الآلهة وكلماتهم وأفعالهم وخصائصهم. وثمة تسليم بين أصحاب هذه الديانات بتعبير الفيدا عن صوت الألوهية. ثانيًا: إذا رجعنا للأوبانيشاد، وهو النص المعبِّر عن حقيقة المعتقدات البراهمانية، نجد مقاطع كثيرة تدل على وجود اتصال فى هيئة حوار بين إنسان ما وأحد الآلهة. من ذلك ما جاء فى «أوبانيشاد كانا» التى من معالمها الرئيسة ذلك الحوار الذى دار بين ناسيكتاس وياما إله عالم الأرواح الراحلة فيما يتعلق بمسألة الخلود. وفى هذا الحوار يختار ناسيكتاس المعرفة الحق، ويفضلها على الخيرات الأرضية، كما يفضل نظرية تفوُّق الخير على

اللذة، والاعتقاد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها من خلال الحواس أو العقل أو بالعلم الكثير، بل بالبصيرة الحدسية أو الحقيقة المباشرة، أو العرفان الباطنى، وعقيدة الجسد ـ كمركبة للروح. ويكشف هذا الحوار عن عدم جدوى المعرفة العقلية الاستدلالية للوصول إلى الحقيقة العليا. وهذا ما يؤكد أن الحجج التى أوردها الشهرستانى على لسان من اعتقد أنه زعيم البراهمة، من المستبعد أن تكون معبرة عن رأى البراهمانية؛ لأنها حجج تجعل العقل هو المحك الأساسى للتمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، ومعرفة الحقيقة العليا، بينما تؤكد «أوبانيشاد كاتا» على أن معرفة الحقيقة العليا لا تتم بالذكاء العقلى، فتقول: عندما تتوقف الحواس (الخمس) وعندما تتوقف معرفة العقل ولا يتحرك الذكاء؛ فذلك هو الطريق الأسمى». ثالثًا: توجد إشارات تقطع بأن الإله الأكبر يتكلم ويعطى الحقائق للآخرين، فمثلا براجاباتى الذى يُعد فى «الأوبانيشاد» إلهًا أكبر توجد أقواله وكلماته فى الأوبانيشاد حسبما يؤمن البراهمة. من ذلك ما جاء كثيرا فى «أوبانيشاد شاندوجيا» من أقوال يأتى عقبها مباشرة تارة: «هكذا تكلم براجاباتى»، وتارة: «هكذا تكلم براجاباتى، نعم هكذا تكلم»[٤].

وجاء كذلك نص يبين بحسم أن مفهوم الرسالة والنبوة حاضر فى البراهمانية حضورًا راسخًا، تقول أوبانيشاد شاندوجيا: «هذا ما أخبره براهسباتى إلى براجاباتى، وبراجاباتى إلى مانو، ومانو إلى الكائنات البشرية: إن من يتعلم الفيدا من معلم، يُعفى من خدمة معلمه بعد وقت ما. ومن يركز كل حواسه على الروح، ومن لا يؤذى الأشياء ويحيا هكذا طوال حياته، يصل إلى عالم براهما ولن يعود إلى هنا مرة أخرى... نعم لن يعود إلى هنا مرة أخرى». ويكشف هذا النص عن وجود للوحى بالمعنى الموجود فى التقليد الإبراهيمى: اليهودى، المسيحى، الإسلامى. فالوحى فى هذا النص ليس إصغاء، ولكن استقبال الرسول لرسالة سماوية من الإله عن طريق وسيط أو وسطاء[٥].

رابعًا: إن البراهمة أنفسهم يكتسبون مكانتهم المقدسة فى الهند من كونهم وُلِدوا ـ فيما يزعمون ـ من أصل إلهى، من براهمان. ولذلك فهم الكهنة الذين يعبرون عن الحقيقة الإلهية، يطلبون من سائر الطبقات أن تتبعهم. لكن ينسب الشهرستانى إليهم القول بإبطال اتباع الإنسان لغيره، وهذا منافٍ للصواب، فهم الذين تقوم امتيازاتهم

كلها على ضرورة اتباع غيرهم لهم؛ أى إنهم يؤكدون مبدأ ضرورة التبعية الذى هو مبدأ من مبادئ النبوة، إذ إن النبوة تقوم على الاتباع(٦).

ويحاول الخشت تفسير الالتباس الذى حدث عند الشهرستانى لكونه حجة فى علم الفرق والأديان؛ «فالمرجح أن الرأى الذى أورده الشهرسانى، إنما هو رأى يعبر عن شخص أو فرقة هندية تنكر النبوة، ولا يعبر عن الديانة البراهمانية. والمحتمل أن هذا الرأى إنما هو خلاصة مناظرة دارت بين أحد الهنود ممن لا يؤمنون بالنبوة وبين أحد المسلمين، والمعلومات التى جاء بها الشهرستانى يكشف سياقها عن حوار جدالى قام بين شخصين، وهى ليست موجودة فى أى نص من النصوص المعتمدة فى الديانة البراهمانية، وفضلا عن هذا فإن المعلومات الأخرى التى يوردها الشهرستانى عن البراهمة هى معلومات قليلة جدًّا على الرغم من أن الشهرستانى حجة فى علم الفرق والأديان. لكن هذا لا يقلل من أهميته؛ لأنه كان متمكنًا فى عرضه لأديان أخرى وفرق ونِحَلٍ مختلفة. وقد تكون مصادر المعلومات التى بين يديه عن البراهمانية شحيحة ومحدودة، ومن ثم حدث الالتباس(٧).

ثانيًا- طبيعة الوحى فى الزرادشتية والمجوسية والمانوية

يتناول الأستاذ الخشت عقيدة النبوة داخل ديانات الزرادشتية والمجوسية والمانوية بإيجاز شديد، ولعل ذلك يرجع إلى بساطة هذه العقيدة داخل تلك الديانات. فزرادشت الذى اشتهر فى القرن السادس قبل الميلاد، يعلن أن الله اصفطاه كنبى وبلَّغَه كلامه فى كتابه المقدس «جاثات»؛ والتى تُعرف باسم ترانيم أو أناشيد زرادشت. وتبين الترنيمة رقم ٤٣ من الترانيم تجربة زرادشت الدينية، ويعطى فيها وصفًا لاختياره السماوى، وكيف أن قداسة الرب كشفت عن نفسها له كنبى مختار(٨).

ويذكر بعضُ المؤرخين من المسلمين آراء المجوس وسائر الملل فى الرسل، مثل ابن طاهر المقدسى الذى يقول: «إنهم يقرون بنبوة جمشاذ، ونبوة كيومرث، ونبوة أفريذون، ونبوة زرادشت وكتابه الابسطا. ومنهم طائفة يقرون بنبوة بهافريذ، معناه (خير ما خلق)، وفى كتابهم أنه كان بعد زرادشت ثلاثة من الأنبياء فآمنوا بهم واتبعوهم. وأما الحرانية فإنهم يقولون: لن تُحصى أسماء الرسل الذين دعوا إلى الله وإن أشهرهم:

أرانى، واغثا ذيمون، وهرمس... وأما الثنوية فإنهم يقولون بنبوة ابن ديصان وابن شاكر وابن أبى العوجاء وبابك الخرمى، وعندهم أن الأرض لا تخلو من نبى قط. أما الشهرستانى فقد اعتبر المجوس والمانوية لهم شبهة كتاب، والمانوية هم أصحاب مانى بن فاتك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أزدشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور. وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام[٩].

ثالثًا ـ الوحى والنبوة فى الديانات السماوية (اليهودية والمسيحية والإسلام)

يحدد الخشت خصائص الوحى فى الديانات السماوية (اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام) فى النقاط التالية:

١ ـ يظهر الوحى فى الديانات السماوية بشكل أكثر وضوحًا وبساطة فى أغلب الأحيان من الأديان الطبيعية والتشبيهية.

٢ ـ يظهر الإله فى الديانات السماوية بصفات وسمات محددة.

٣ ـ يوحى هذا الإله بكلامه عبر طرق متعددة.

٤ ـ تتجلى النبوة فى أشخاص وسطاء مصطفين لينقلوا كلام الله إلى البشرية.

نجد فى اليهودية وكتابها الأساسى التوراة مثلًا، طريقة الكلام المباشر من الله إلى الإنسان، عن طريق الاستماع إلى كلام الله دون رؤيته؛ فقد اصطفى الله موسى وكلمه تكليمًا دون أن يرى موسى اللهَ. وهناك طريقة أخرى يحل فيها الإله فى الإنسان ويتقمص فيها روح الله روح إنسان مختار: (روح الرب نطق فى وكلماته على لسانى) مثل حالة النبى صموئيل. وإن كانت هذه الطريقة غير مقبولة فى الإسلام؛ لأن الإسلام يرفض فكرة الحلول الإلهى فى الإنسانى[١٠].

أما نبوة عيسى عليه السلام، فالإسلام يرى أن الله قد أوحى لعيسى ابن مريم من خلال وسيط هو الروح القدس (جبريل فى الإسلام)، لكن من وجهة نظر المسيحية الحالية فإن يسوع الناصرى هو تارة الإله وتارة ابن الإله، وهذا ما يجعله مختلفًا عن سائر الأنبياء، فهم بشر بينما هو إله أو ابن إله. ويرى الأستاذ الخشت أن القاسم المشترك ـ فى نصوص المسيحية ـ يدل على وجود تساوٍ بينه وبين الله. وقد خاطب

بطرس المسيح قائلًا: «أنت هو المسيح ابن الله الحى»، فقال المسيح: إنه على هذه الصخرة أبنى كنيستى». ويقول يسوع: «أنا هو، وسوف تبصرون ابن الإنسان جالسًا عن يمين القوة وآتيا فى سحاب السماء». وقال أيضًا: «من رآنى فقد رأى أبى». هكذا يعلن يسوع الناصرى نفسه أنه أكثر من أن يكون إنسانًا، أكبر من أن يكون نبيا، إنه ذو طبيعة إلهية، وعلاقته بالله علاقة متميزة، إنها علاقة «بنوة»، فضلا عن إصراره ـ حسب العقيدة المسيحية الحالية ـ على وجود وحدة وعلاقة باطنية فعالة مع الإله الآب[١١]. وقد بين يوحنا طبيعة هذه العلاقة بقوله: «فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان مع الله، وكان الكلمة هى الله. هو كان فى البدء مع الله. به تكون كل شىء، ولغيره لم يتكون أى شىء مما تكون. فيه كانت الحياة، والحياة كانت نور الناس. والنور يضىء فى الظلمة، والظلمة لم تدركه»، ويضيف قائلًا: «والكلمة صارت بشرًا وخيم بيننا، ونحن رأينا مجده، مجد ابن وحيد عند الآب»[١٢].

وإذا كانت المسيحية الحالية تقول: (الكلمة صارت بشرًا)، فالإسلام يرى أن النبى محمدًا عليه الصلاة والسلام رأى وسيطًا جاء من عند الله هو جبريل الملك الذى قرأ عليه رسالة الله وكلامه (القرآن الكريم) الحرفى المنزل: «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْى يوحَى» [سورة النجم: الآية ٤]، وآية «هُوَ الذِى أنزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ» [سورة آل عمران: من الآية ٧]، وآية «إِنَّا أنزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ» [سورة النساء: من الآية ١٠٥].

ويستخلص الخشت طرق الوحى للأنبياء والرسل من القرآن والحديث النبوى، ويحددها فى الطرق التالية:

١ ـ كلام جبريل المباشر إلى الرسول، وفى الأحاديث كمجيئه لمحمد فى صورته التى خلق عليها له ستمائة جناح، ورؤيته على كرسى بين السماء والأرض وقد سد الأفق. كما تمثل الملك رجلا فى صور كثيرة كما فى قصة مجيئه فى صورة دِحية وفى صورة أعرابى وغير ذلك، وكلها وردت فى الأحاديث الصحيحة.

٢ ـ الاتصال الخفى باندماج الملك بكيفية مجهولة ودرجة غير معلومة مع الرسول؛ حيث يقول النبى ﷺ: «أحيانًا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهو أشده على، فيفصم عنى وقد وعيت عنه ما قال».

٣ ـ سماع كلام الله من غير رؤية الله (أو من وراء حجاب).

٤ ـ إنزال الكلام الإلهى على قلب الرسول عن طريق إلقاء فى الروع.

٥ ـ الرؤية فى المنام[١٣].

رابعًا ـ الوحى والنبوة فى الفلسفة

كان طبيعيًّا أن يعرض الخشت كفيلسوف ومفكر فى فلسفة الأديان ـ لكونه يقارن بين فكر الفلاسفة ووحى الأنبياء فى عقيدة النبوة ـ نظريات الفلاسفة فى هذه العقيدة. فيذكر أن فلاسفة الإسلام فى سياق الدفاع عن عقيدة النبوة ـ ومن ثم الدفاع عن الدين ككل ـ قاموا بتكوين نظريات فلسفية يفسرون بها النبوة، وقد انسجمت أحيانًا هذه النظريات مع النصوص المتواترة، وتعارضت معها أحيانًا أخرى، وكان الفارابى هو أول فيلسوف مسلم طرح نظرية للنبوة، وقد أراد أن يثبت عدم تعارُض الدين والفلسفة، وأن يرد على الذين زعموا عدم وجود أساس عقلانى فلسفى للنبوة مثل ابن الراوندى، وأبى بكر الرازى الطبيب[١٤].

ويذكر الخشت اتجاهًا آخر فى تفسير عقيدة النبوة، لكنه غير متعارض مع النصوص، وهو اتجاه سلكه كثيرون، ومنهم ابن خلدون الذى صاغ هذا الاتجاه فى تفسير الوحى النبوى، وتقوم رؤيته ـ حسب تحليل الخشت ـ على نظرية فى تسلسل الموجودات. ومن ثم فالنبوة وفق هذا التسلسل تمثل نقطة اتصال وارتباط بين عالمين؛ حيث ينسلخ البشرى من بشريته ويصير ملكًا فى لمحة من اللمحات، ويحصل له شهود الملأ الأعلى، وسماع الخطاب الإلهى فى تلك اللمحة. وبذلك فالأنبياء يتوجهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاءوا بفطرة فطرهم الله عليها، لا باكتساب ولا صناعة[١٥].

وينعطف الأستاذ الخشت إلى الفلسفة الغربية الحديثة، ويرى أن اسبينوزا رفض النبوة أو وصول الوحى بالشكل التقليدى؛ حيث أرجع ما يصل إليه النبى إلى قوة الخيال. ولذا نقد الكتاب المقدس، ورفض اعتباره وحيًا إلهيًّا، وشكك حتى فى صحة نسبته إلى الأنبياء التى تنسب إليهم أسفاره[١٦]. وهذا ما يثبته الأستاذ حسن

حنفى لاسبينوزا فى ترجمته لرسالته فى اللاهوت والسياسة؛ حيث أقر اسبينوزا بأن هبة النبوة لا تتطلب إلا خيالًا خصبًا.. وأن مهمة النبى هى صياغة الوحى ـ أى المعانى الصرفة- بأسلوبه وبطريقته وباستدلالاته الفطرية أو البيئية المكتسبة حسب مستوى فهم العامة. فلم يرسل الله وحيًا بالمعنى واللفظ، ولكنه أعطى المعنى فقط يقذفه فى قلب النبى الذى يقوم بصياغته فى ألفاظ من عنده... والنبى يدرك الوحى بمخيلته؛ أى بالكلمات والصور الذهنية صادقة أم كاذبة، لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقلية، وعبَّروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبَّروا عن الحقائق الروحية بالتشبيهات الحسية، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال... ومن ثم يتكيف الوحى حسب خيال الأنبياء وقدراتهم(١٧).

خامسًا ـ الإشراق وحى الأولياء

يرى السهرودرى وقطب الدين الشيرازى ـ وفقًا لقراءة الخشت ـ أن الله مصدر المعرفة، والمعارف تأتى عن طريق الإشراق، أى ظهور النور الإلهى وأنوار عالم الغيب على قلب الولى، ويُولِّد الإشراق الحقائق والمعارف بواسطة الفيض الإلهى وحلول النور فى الذات العارفة، فالنور مبدأ الحقيقة الإشراقية حيث يفيض نور الأنوار (الله) على كل ما تحته من الموجودات. فالوجود كله ما هو إلا إشراق إلهى، أو هو فيض من نور الله. والقائلون بهذا هم أصحاب مذهب الإشراق؛ وهو مذهب صوفى فلسفى باطنى تلفيقى يستمد جذوره من الهرمسية والزرادشتية والأفلاطونية الحديثة. ويرى الخشت أن الإشراق لا يرتكز على البرهان الطبيعى أو العقلى(١٨).

سادسًا ـ هل الوحى أمر ممكن؟

ونأتى هنا إلى بيت القصيد كما يقال؛ حيث يحاول الأستاذ الخشت أن يثبت أن الوحى أمر غير مستحيل عقليًا، وذلك للأسباب التالية:

١ ـ لا توجد استحالة منطقية فى أن يخاطب الله بعض مخلوقاته، والقول بوجود مثل هذه الاستحالة يقتضى برهانًا يقينيًا، وهو ما لم يوجد حتى الآن. كما أن مثل هذه

الاستحالة تستلزم المعرفة اليقينية بطبيعته وأسلوبه، وهذا غير ممكن؛ لأن طبيعة الله فوق كل ما نملك من قدرات معرفية.

٢ ـ إمكانية الاتصال بين أطراف متباعدة فى لمح البصر بطريقة غير مرئية، أمر ممكن، أو هكذا كان فى الماضى، أما الآن فقد صار واقعًا حيًّا نعيشه بعد كل التقدم العلمى الذى حدث، وسوف تصل البشرية إلى أكثر مما وصلت إليه فى المستقبل، فلا يزال أمامها الكثير. ومن ثم فالقول بوجود اتصال بين السماء والأرض، بين العالم العلوى وعالم الإنسان أمر ممكن.

٣ ـ إن معرفتنا بالكون وطبيعة مخلوقاته بل وعددها ضئيلة جدًّا، ولذا فمن التسرع إنكار وجود مخلوقات ملائكية تقوم بدور الوسيط بين الله وبعض البشر، فهل نحن جبنا الكون وحصرنا مخلوقاته، ثم لم نجد من بينها ملائكة[١٩]؟!

خاتمة وتعقيب

وفقًا لما سبق، نستطيع أن نستخلص بعض الملحوظات المهمة عن تناول الخشت لعقيدة النبوة عند أصحاب الديانات السماوية وغير السماوية والفلاسفة والإشراقيين، وذلك كما يلى:

١ ـ نجح الأستاذ الخشت فى تقديم رؤية عامة (عقلانية فلسفية) لعقيدة النبوة وأشكال الوحى داخل أهم الديانات الطبيعية والتشبيهية، كما ظهر فى التقليد الفيدى البرهمى الهندوسى وفى ديانات الزرادشتية والمجوسية والمانوية، وكذلك فى الأديان المتعالية كما فى ديانات اليهودية والمسيحية والإسلام.

٢ ـ ظهر الموقف الإيمانى للأستاذ الخشت واضحًا ـ وهذا ليس نقدًا سلبيًّا للموقف الإيمانى ـ بعقيدة النبوة وتسليمه بها منذ بداية عرضه لعقيدة النبوة إلى نهايته؛ فلم يتطرق الخشت إلى منكرى الأساس العقلانى للنبوة إلا عند أبى بكر الرازى وابن الراوندى واسبينوزا، وذلك فى سياق عرضه لآراء الفلاسفة حول عقيدة النبوة.

٣ ـ فرض موضوع النبوة وطرائق الوحى ـ فضلًا عن موقف الخشت الإيمانى من عقيدة النبوة ـ على الخشت اختيار منهج الوصف الشارح؛ حيث قام بوصف طرائق

الوحى داخل الديانات التى عرض لها، وشرح بعض الطرائق التى قد تبدو غامضة بعض الشىء فى الديانات التشبيهية والديانتين اليهودية والمسيحية.

٤ ـ عرض الأستاذ الخشت آراء الفلاسفة والإشراقيين حول عقيدة النبوة أو الوحى؛ ليوضح عقيدة النبوة بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء. ولكننا فى الحقيقة لم نجد حيرة من جانب الفلاسفة بقدر ما وجدنا إنكارًا عقليًّا تجاه عقيدة النبوة عند الفلاسفة، ويقينًا قلبيًّا تجاه عقيدة النبوة عند الإشراقيين.

٥ ـ ظهرت اللا معقولية أشكال النبوة فى آراء بعض أصحاب الديانات الطبيعية والتشبيهية والديانتين اليهودية والمسيحية حول النبوة، وهذا قد بدا جليًّا فى البراهمانية؛ حيث يكتسب كهنة البراهمة مكانتهم المقدسة من كونهم وُلِدوا ـ فيما يزعمون ـ من أصل إلهى، من براهمان، ولذلك فهم يُعَبِّرون عن الحقيقة الإلهية، ومن ثم يطلبون من سائر الطبقات أن تتبعهم. كما ظهرت اللا معقولية النبوة فى اليهودية بقولهم إن الإله يحل فى الإنسان ويتقمص روح الله روح إنسان مختار، كما فى روح النبى صموئيل؛ فالعقل ـ فضلا عن الإسلام ـ يرفض هذا الشكل من الوحى.

هوامش الدراسة

(١) الخشت، محمد عثمان: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، (القاهرة: دار الكتاب العربى، ٢٠١٠)، الطبعة الأولى، ص ١٦٥.

(٢) المصدر السابق، ص ص ١٦٥، ١٦٦.

(٣) الخشت، محمد عثمان: للوحى معان أخرى: هل الوحى أمر ممكن عقليا؟، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٢)، الطبعة الأولى، ص ١٢.

(٤) الخشت، محمد عثمان: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، مرجع سابق، ص ١٦٦: ١٦٨.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٨.

(٦) الخشت، محمد عثمان: للوحى معان أخرى، مرجع سابق، ص ١٣: ١٥.

(٧) المصدر السابق، ص ١٥.

(٨) الخشت، محمد عثمان: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، مرجع سابق، ص ١٧١.

(٩) المصدر السابق، ص ١٧١.

(١٠) الخشت، محمد عثمان: للوحى معان أخرى، مرجع سابق، ص ٧٧.

(١١) الخشت، محمد عثمان: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(١٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح الأول، الآيات ١: ٥.

(١٣) الخشت، محمد عثمان: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص ص ١٧٧، ١٧٨.

(١٤) المصدر السابق، ص ١٧٩.

(١٥) الخشت، محمد عثمان: للوحى معان أخرى، مرجع سابق، ص ص ٩٦، ٩٧.

(١٦) الخشت، محمد عثمان: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء، ص ١٧٩.

(١٧) حسنين، حسن حنفى: مقدمة رسالة فى اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، الطبعة الأولى، ص ص ٤٧، ٤٨.

(١٨) الخشت، محمد عثمان: للوحى معان أخرى، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(١٩) الخشت، محمد عثمان: العقائد الكبرى بين حيرة الفلاسفة ويقين الأنبياء.

جدلية الإسلام والعلم
قراءة فى كتاب «الإسلام والعلم بين الأفغانى ورينان» للدكتور الخشت

د. فاطمة إسماعيل (*)

برغم كثرة مؤلفات المفكر المصرى محمد عثمان الخشت وما نشر من دراسات التى نشرها التى بلغت ما يزيد عن الأربعين كتابا منشورا، وأربعة وعشرين كتابا محققا من التراث الإسلامى والعديد من الدراسات المقارنة؛ وبالرغم أن الخشت يتميز ببحوثه ومؤلفاته فى فلسفة الدين، كما يتميز بالدراسات المقارنة والتحليل العميق للفكر العربى والإسلامى والغربى على حد سواء؛ إلا أننى سأركز على أحد كتبه وهو كتاب: «الإسلام والعلم بين الأفغانى ورينان» هذا الكتاب الذى تم نشره ١٩٩٨ م، بوصفه من أكثر المؤلفات تعبيرًا عن توجهاته.

يُعدّ نموذجًا يبرز لنا العديد من القضايا المهمة، والتى يظل حضورها مستمرًّا، ويوضح لنا أمور تتعلق بالموضوع وبمنهجية المعالجة أيضًا، وسوف أتوقف أمام قضية المضمون أولًا ثم أعالج قضية منهجية الخشت فى تناوله.

- أولًا: القضية

من حيث الموضوع، فإن «العلاقة بين الإسلام والعلم» من المسائل الأساسية فى الفكر الفلسفى منذ كان حتى يوم الناس هذا. سواء على مستوى الفكر العربى الإسلامى، أو على مستوى الفكر الغربى. بل أن هناك أيضاً العديد من المسائل التى تتفرع عن هذه العلاقة، وهى من المسائل الشائكة خاصة فى الفكر الغربى الذى له موقفه الصريح من الدين. الموقف الذى تنازل فيه الدين لصالح العلم، أو تعامل مع قضايا الدين على أنها فرضيات تخضع للتحقق التجريبى العلمى. وبالتالى فكل ما ينطبق على العلم لا بد أن يُطبق على الدين من النسبية واللايقين، وانتفاء الغائية...

(*) قسم الفلسفة، كلية البنات، جامعة عين شمس.

إلخ. لقد أصبح العلم لدى الغرب هو المصدر الوحيد للمعرفة، بل هو المحدد لما يُمكن قبوله عقلًا، وبالتالى كلما نمت المعرفة العلمية تراجع الدين، بل تم النظر إلى العالم لدى الغرب بشكل صريح يستغنى فيه عن الدين.

مما لا شك فيه أن العلاقة بين الدين والعلم مازال مفتوحًا خاصة فى تلك الأقسام المعنية بفلسفة الدين فى الجامعات الأوربية، فنجد على سبيل المثال هيلين دى كروز(*) Helen. D. Cruz، تؤكد على أن العلاقة بين الدين والعلم تخضع لجدال مستمر فى الفلسفة واللاهوت، وتُطرح العديد من الأسئلة مثل: إلى أى حدّ يتطابق الدين مع العلم؟ هل تؤدى العقائد الدينية أحيانًا إلى العلم أو أنها تُشكِّلُ عقبات محتومة أمام الاستفسار العلمى؟ وهى تشير إلى السؤالين الرئيسين فى أدبيات العلم والدين حول الخلق والفعل الإلهى وهما: إلى أى حدّ يمكن أن تتطابق العقيدة المسيحية عن الخلق والآراء التقليدية عن الفعل الإلهى مع العلم؟. كيف يُمكن فهم هذين المفهومين ضمن إطار علمى: ماذا يعنى قيام الله بالخلق والفعل؟ وتخبرنا بأن الحقل المعرفى المركب من «العلم والدين»، الذى يُطلق عليه أيضًا» اللاهوت والعلم» يسعى إلى الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، ويقوم بدراسة التفاعلات التاريخية والمعاصرة بين هذين المجالين، ويُوفر تحليلات فلسفية عن كيفية ترابطهما.

وفى بحثها تعالج العديد من القضايا وتجيب عن بعض التساؤلات منها: ما العلم وما الدين وكيف يرتبطان؟ وتعرض نماذج التفاعل بين العلم والدين. والدراسة العلمية للدين. وتشير إلى إحدى التطورات الحديثة فى الدراسة العلمية للدين وهى العلم المعرفى للدين؛ وهو حقل متعدد المجالات يضم مفكرين من علم النفس التنموى، الأنثروبولوجيا، الفلسفة، وعلم النفس المعرفى وغيرها من الحقول(**).

إن كتاب الخشت الذى تناوله لقضية العلاقة بين الإسلام والعلم لدى قطبين من أقطاب الفكر؛ الإسلامى والغربى. إنها مواجهة بين فكريين أحدهما شرقى والآخر غربى، وبين ثقافتين مختلفتين.

(*) أستاذة الفلسفة فى جامعة أكسفورد، بروكس، متخصصة فى فلسفة الدين والفلسفة التجريبية، وفلسفة العلوم المعرفية. راجع لها: تاريخ العلاقة بين العلم والدين: من التأسيس حتى الفترة المعاصرة، ترجمة: هبة ناصر، الاستغراب (١٣)، بيروت، خريف ٢٠١٨، ص ٢٠٦ فما بعدها.

(**) راجع: الاستغراب (١٣)، خريف ٢٠١٨ ، ص ٢٠٦ ـ ٢٢٦.

والموضوع يقوم على الدراسة المقارنة التى تقتضى العديد من الآليات المنهجية، وأهمها معالجة العديد من القضايا التى تبين كيف تكون المقارنة بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى، وما العلاقات الرابطة بين الثقافتين، وكيف يكون الحوار بين ثقافتين مختلفتين تمامًا؛ كل ثقافة لها قناعاتها وأسسها ومعتقداتها، ومنطلقاتها...إلخ، والكتاب يبرز الطابع الإصلاحى لزعماء الإصلاح فى العصر الحديث، وكيف كانوا يواجهون الغرب فى ادعاءاتهم تجاه الإسلام والمسلمين.

- ثانيًا: منهجية الخشت

لقد تأسست منهجية الخشت الدقيقة فى وضع القضية فى نطاق السياق التاريخى الكلى للفكر، فلم يشأ أن يتناول الحديث عن رينان دون وضعه فى سياق الطابع الذى اتسم به الاستشراق الفرنسى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ذلك الطابع الذى يبين الدور الذى قامت به العلمانية الفرنسية باتهام الإسلام اعتباطًا إما بنقص الروحانية أو بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى.

لقد قام الخشت بالكشف عن خطأ منطق التفكير لدى الغرب فى موقفه المعادى للإسلام، وهى نقطة منهجية جديرة بالاعتبار. وأوضح أن الغرب لم ينظر للإسلام وفق جدليته الخاصة، بل نظر إليه كانعكاس مقلوب لتاريخ المسيحية، فإذا كانت المسيحية رهبانية فإن الإسلام حسى، وإذا كانت المسيحية مسالمة فالإسلام محارب. لقد كشف الخشت أن الحكم على الإسلام بنقص الروحانية نتيجة عملية قلب عكسية، كما جاء حكمهم على الإسلام بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى استنادًا إلى «قياس المثل»، فإذا كانت المسيحية قد أعاقت حركة العلم فى أوربا؛ فإن الإسلام كذلك قد أعاق حركة العلم فى الشرق.

وهكذا يكشف الخشت عن أن الآلية التى حكمت موقف رينان من علاقة الإسلام بالعلم، هى ذاتها الآلية التى حكمت موقفه من علاقة الدين عامة من العلم الوضعى بعامة. كما كشف أيضًا عن الآلية التى حكمت دفاع الأفغانى عن علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان، وكيف أنها ذات الآلية التى حكمت من قبل دفاعه عن الدين بعامة، والإسلام بخاصة، ضد مطاعن الدهريين.

لقد أكد الخشت على أن الأفغانى قد انتهج منهجًا عقلانيًّا توشح بالحداثة والوضعية والليبرالية ضد رينان؛ وذلك إثباتًا منه أن خطاب الأفغانى يتناسب مع العقلية التى يردّ عليها، التى يفنّد مزاعمها ومطاعنها ضد الإسلام. وهو تأكيد على ضرورة انتهاج المنهج الذى ينتهجه الخصم ذاته، أى مخاطبة الخصم بما يُقِرّ به، وبما يُسلِّم به. وهو منهج انتهجه العديد من علماء الكلام كالمعتزلة، وكذلك فلاسفة الإسلام فى الرد على خصومهم.

وفى نقطة منهجية جديرة بالاعتبار؛ قام الخشت بتوسيع الدائرة التى يناقش فيها الموضوع كى تستوعب الإطار العام والوضعية التاريخية والفلسفية التى كان يعيش فيها كل من رينان والأفغانى. وهكذا يعطينا الخشت نموذجًا على كيفية الفهم الأعمق والصحيح للموضوع حين يتم نقله إلى دائرة أوسع من الدائرة التى تم حصره فيها، بهدف فهم أعمق للموضوع.

ومن العناصر المهمة التى توضح أن الخشت قد قام بتوسيع الدائرة التفسيرية فى معالجته لموضوعه؛ هو تناوله لوضعية حركة الاستشراق فى القرن التاسع عشر، وهو بذلك إذ يردّ الجزء إلى الكل الذى ينتمى إليه، أى يرد موقف رينان إلى وضعية الاستشراق فى القرن التاسع عشر. ليبين بذلك أن «علم الإسلاميات» ولد فى أحشاء المخططات الاستعمارية ذات الهدف السياسى الاستعمارى الذى اقترن بالأصوات الأوربية الداعية إلى استعادة السيطرة على الأرض المقدسة من أيدى مغتصبيها المسلمين عن طريق اتباع حملة من الإجراءات العملية التطبيقية، فى مقدمتها إنشاء المدارس العربية فى الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة بعقلية العرب والعقيدة الإسلامية.

ولم يكن الهدف من إنشاء المدارس العربية فى الغرب هو تحقيق المعرفة لذاتها، أو التعرف على الآخر من أجل فتح حوار معه، أو التعاون والتفاعل البنّاء؛ بل كان هدفًا استعماريًّا يُقصد به المعرفة بهدف التمكن والسيطرة والهيمنة مصحوبة بازدراء الآخر.

وقد أشار الخشت إشارة ذكية إلى ما يسمى ب «الكونية» التى تعنى لدى الغرب

تبنى النموذج الغربى بكل أبعاده ومستوياته. حيث يرى الغربيون أنفسهم أنهم دعاة نزعة إنسانية كونية. غير أن تلك الدعوة إلى الكونية لم تكن دعوة إنسانية عالمية عامة؛ تهدف إلى العيش بسلام وأمان فى عالم واحد تسوده العدالة والقيم الأخلاقية النبيلة؛ والتعددية الثقافية؛ بل تضخمت النزعة الغربية النفعية المليئة بالازدراء للحضارات الأخرى، وأصبحت «الكونية» الوحيدة الممكنة هى تبنى النموذج الغربى المهيمن والمُسيطر.

مما تمخض عن ذلك تياران استشراقيان متفارقان: أولهما: الاستشراق التبشيرى، وثانيهما: الاستشراق المناهض للأكليروس والمتحدر من أرومة فولتيرية. والاستشراق التبشيرى كانت تقوم به الإرساليات المسيحية التى كانت تعزو التقدم الأوربى للدين المسيحى، وتعزو التأخر الشرقى للدين الإسلامى! وكانت هجماتها على الإسلام تتسم بالعدوانية المتقنعّة بالحداثة، مع أنها فى جوهرها امتداد لأساليب الجدال والهجوم التى مورست فى العصور الوسطى.

وبالنسبة للاستشراق المناهض للأكليروس والمتحدر من أرومة فولتيرية، فقد كان يمجد الروح الآرية ضد الروح السامية، ويقدس الحضارة الهيللينية القائمة على عبادة العقل والحرية والجمال، بينما كان يمتهن الحضارة العربية الإسلامية خاصة والسامية عامة، بوصفها عاكسة لجبرية كسولة، وإيمانية مغلقة، وعدم تسامح، وامتهان للفنون، ومناهضة للتفكير العلمى والفلسفى.

ولما كان التناول الفلسفى الدقيق يتطلب من المفكر أن يتناول جذور موضوعه الذى يعالجه، ليقف على مسيرته عبر التاريخ، ويعرف كيف نما وتطور فى معناه ومغزاه. فإن مفكرنا قد تناول الحديث عن جذور الاستشراق، وكيف أنه لم يتبلور كمفهوم إلا فى نهاية القرن الثامن عشر ومشارف القرن التاسع عشر، وتناول مفهوم المستشرق Orientalist، والسنة التى ظهر فيها فى اللغة الإنجليزية، وهى عام ١٧٩٩، والسنة التى اعتمدت فيها الأكاديمية الفرنسية فى قاموسها كلمة استشراق Orien-talism وهى ١٨٣٨. وكيف كان الاستشراق فى القرن التاسع عشر يستخدم ثلاثة علوم إنسانية أكثر من غيرها، وهى: تاريخ الأديان، والألسنية التاريخية والمقارنة، وعلم الأنثروبولوجيا الفيزيقية. وبالطبع تناول الخشت الحديث عن كل علم من هذه

العلوم التى استخدمها الاستشراق، وكيف كان رينان نفسه نموذجًا للمستشرق الذى سار على هذا الدرب.

ومن النقاط المهمة التى أشار الخشت إليها، هذا الانفصال الزائف الرهيب؛ الذى حدث بين الماضى والحاضر؛ حين بيّن كيف أن هذه العلوم قد نجم عنها تضخم وهمى غير محدود إما لفاعلية الدين أو اللغة أو العرق، وتم إهمال العيانى والواقعى والمعاصر لحساب العصور القديمة باعتبارها العصور الدالة على سمات كل أمة بشكل نهائى وحاسم! ومن ثم حدث طلاق أكثر فأكثر بين نتائج هذه العلوم والعيانى والواقعى بكل معضلاته، وكيف حادت هذه العلوم عن الهدف الذى كان مرسومًا لها كعلوم؛ حيث كان الهدف المرسوم هو إعطاء أساس علمى عقلانى للدراسات الاستشراقية سعيًا وراء تفكيك الأساطير والآراء السخيفة المتداولة عن التراث الدينى الشرقى. لكن أصبحت المحصلة هى تشكيل عدد ضخم من الأساطير والخرافات الغربية الجديدة حول الإسلام. لكن الأمر لم يقف عند هذا الحدّ؛ بل تمت إضفاء صبغة علمية على الأضاليل القديمة والخرافات والقوالب النمطية الغربية العتيقة عن الإسلام. لقد أثبت الخشت بالتحليل كيف أن الأغلبية المطلقة من مستشرقى القرن التاسع عشر لم يتخلصوا من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام، وكيف تكونت صورة مزدوجة عن الإسلام فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر.

ثالثًا: وضعية حركة الاستشراق وتاريخيتها

كذلك أثبت الخشت بالدليل المفارقة العجيبة وهى أن القرن التاسع عشر عصر الوضعية قد أصبح هو ذاته عصر الأيديولوجية، ثم انتقل بالتحليل من العام إلى الخاص ليثبت لنا أن ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء أيضًا، أى أن ما ينطبق على القرن التاسع عشر من أفكار أيديولوجية ينطبق على رينان المخلص للوضعية الذى لم يستطع التخلص من براثن الأيديولوجية.

وفى فصل بعنوان: «وضعية حركة الإصلاح إزاء الاستشراق»، ينتقل الخشت إلى موقف المثقفين والمصلحين؛ الذين لم يقفوا مكتوفى الأيدى أمام هجمات المستشرقين على الإسلام. فما كان من الخشت إلا أن يتناول وضعية حركة الإصلاح

إزاء الاستشراق، مع التركيز على منهج «العروة الوثقى» إزاء الاستشراق، وتحديدًا جمال الدين الأفغانى كنموذج من نماذج زعماء الإصلاح الذين يصدّون هجمات المستشرقين، ويبدأ الخشت هذا الفصل بنص لجمال الدين الأفغانى؛ يوضح فيه منهج العروة الوثقى الذى يهتم بدفع التهم الباطلة التى يوجهها الغرب إلى الشرقيين عمومًا، وإلى المسلمين خصوصًا. بهدف إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلى المدنية ما داموا على أصولهم التى فاز بها أباؤهم الأولون.

وكما تناول الخشت الخلفية التاريخية لموقف رينان التى ردّها إلى وضعية الاستشراق فى القرن التاسع عشر؛ تناول ردّ الأفغانى على رينان تناولًا منهجيًّا موضحًا فيه سياق الظروف التاريخية التى ظهرت فى إطارها حركة الإصلاح إزاء الاستشراق، لقد أكّد أنه لا مغزى لتناول رد الأفغانى على رينان دون وضعه فى سياق الظروف التاريخية التى ظهرت فى إطارها حركة الإصلاح. وهو من جهة تناول منهجى دقيق يؤكد فيه على السياق التاريخى لنشأة الأفكار وردود الأفعال. ومن جهة أخرى يعد عمل الخشت هذا إسهامًا من الإسهامات التى تندرج تحت «علم الاستغراب»، الذى نريد له أن يتبلور فى أعمال واضحة جلية يُجمع عليها مثقفو الأمة المعاصرون لمواجهة علم الاستشراق، ونريد له أن يخرج إلى حيز التطبيق الفعلى كهدف واضح وصريح لمعرفة الغرب وفهم مقاصده ونقده.

وحين يتحدث الخشت عن الظروف التاريخية التى ظهرت فيها حركة الإصلاح يشير إلى ما أسماه مجموعة «الاهتزازات» التى صنعت القرن التاسع عشر فى الشرق. لماذا كان هذا القرن إذن عصر اهتزازات فى نظر الخشت؟ الإجابة: لأن كل الثوابت والمبادئ والقواعد التى حكمت الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية ـ الإسلامية لفترة سابقة طويلة، قد اهتزّت تحت تأثير الاختراق الغربى الشامل، والانقسام الحاد فى جسم الأمة، والتداعى السياسى، وانشطار النخبة إلى نخبة حديثة علمانية ليبرالية، ونخبة تقليدية محافظة، والصراع الطائفى والمذهبى، والتوتر الحاد بين القديم والجديد، والعلم والدين، والرابطة القومية العربية، والرابطة الإسلامية...إلى آخر تلك الثنائيات المتناحرة. (ص ١٩). السؤال: هل اهتزازات القرن التاسع عشر تختلف عن اهتزازات عصرنا الراهن، أم أن ما نعانيه اليوم فى وطننا العربى أشد وطأة وأكثر إيلامًا؟

وفى ظل هذه الاهتزازات الخطيرة؛ يوضح لنا الخشت كيف خرج الأفغانى كمفكر أصيل مجدد فى تاريخ الإسلام الحديث، وكبشير روح التحرر الجديدة التى عملت على تقديم إجابات نظرية وعملية على تحديات العصر الضخمة؟ كانت أكبر إجابة قدمها الأفغانى هى «الوحدة الإسلامية». فى مواجهة الاستعمار. إنها فى نظرى أكبر وأعظم إجابة يمكن من خلال تطبيقها مواجهة تحديات العصر الراهن، مازال الخطر قائمًا، بل أشد وطأة، وما زالت الإجابة صالحة، بل إنها تعدّ أقوى تعبير نظرى وعملى لإصلاح وضعنا الراهن.

وإذا كان موقف رينان من الدين بعامة يؤكد أن عقيدته الراسخة هى أن النزعة الإنسانية الخالصة هى دين المستقبل، ومن جانبى أتساءل هل النزعة الإنسانية تتعارض مع قيم وفضائل الدين الإسلامى؟ وما الفرق بين نزعة رنان الإنسانية، وبين دعوة الدين الإسلامى إلى الإنسانية واحترام الإنسان، لقد نزل القرآن إلى الإنسان، ومن أجل الإنسان، ويخاطب الإنسان فى كل زمان ومكان.

لكن أثبت مفكرنا أن موقف رينان من الدين عامة تسيطر عليه مفارقات ظاهرة للعيان، حيث يتأرجح بين وضعية علمية، وصبوات رومانسية. فتجلت وضعيته العلمية فى انتهاجه لمنهج النقد التاريخى فى معالجة تاريخ الدين وأصوله حيث تشكك فى الإيمان الدينى وتحول جهة الدراسة العلمية الوضعية البحتة للدين مزعزعًا ركائزه الرئيسة؛ إذ انتبذ الأسرار وكل ما هو خارق للطبيعة، ولم يقبل إلا بالوقائع القابلة للتفسير لطبيعى والإثبات العلمى اللذين يرتكزان على اليقين بحتمية كلية (ص ٢٥).

والسؤال هل تصلح الدراسة العلمية الوضعية للدين؟ إن من أمور الدين ما يتعلق بالغيبيات والمعجزات، والعديد من الأمور التى يعجز العقل عن إثباتها. إن رينان ينظر للدين على أنه يقوم على أمر مستحيل وهو المعجزات. وصدق الغزالى حين قال: «ما لا برهان على استحالته لا ينبغى أن يُنكر بمجرد الاستبعاد». (فاطمة إسماعيل، مقالات فى فلسفة التأويل، ص ٧٥)، لكن رينان المفكر الوضعى قد ضيّق واسعًا؛ حيث يرى أنه من الخرافة الزعم بوجود تدخل إلهى معجز فى الطبيعة، والحقائق ينبغى أن تنبثق من مختبر، أو من خزانة كتب؛ فكل ما نعرفه إنما نعرفه عن

طريق دراسة الطبيعة والتاريخ. وهكذا أثبت الخشت أن العلم أصبح عند رينان قائمًا مقام الدين ومؤديًا وظائفه، والعلم المقصود هنا هو على وجه التحديد علم التاريخ وفقه اللغات. (ص ٢٥).

وبالطبع عقيدة رينان التى تأسست على أن يحل العلم محل الدين، وأن دين المستقبل هو النزعة الإنسانية الخالصة جعلته يُخضع قضايا الدين إلى العلم، ومن ثم عندما لا يستطيع العلم إثبات خلود النفس الفردية، فالنتيجة أنه لا يؤمن بالخلود الفردى، وإن كان يؤمن بتطور العالم تطورًا يتيح للروح الكلى أن يظهر فى النهاية باعتباره الهدف والعلة الغائية للعالم، وهو هنا متأثر بآراء هيجل (٢٦).

يكشف الخشت عن منهجية رينان القائمة على الفحص التاريخى والفيلولوجى، ومؤثرات فكره التى تعود إلى هيجل، وإلى مدرسة توبنجن الألمانية فى النقد التاريخى للمسيحية. ويوضح كيف اهتم رينان بدراسة الإسلام فى ضوء النقد التاريخى. ورغم أن رينان لا يشك فى الأصول التاريخية للإسلام، مثلما شكك فى الأصول التاريخية للمسيحية؛ إلا أنه ينتقد الإسلام؛ لأنه أعاق حركة العلم وقام بالتعتيم على العقل من وجهة نظره. ولقد أثبت الخشت أن رينان كان يتحرك فى نطاق علم القرن التاسع عشر، ولم يشذ عنه قيد أنملة.

- رابعًا: موقف الأفغانى

كما قدم الخشت موقف رينان من الدين بعامة، ينتقل إلى الحديث عن الوجه الآخر المقابل، وهو موقف الأفغانى من الدين بعامة، وهنا تظهر المقارنة بين الموقفين، موقف رينان الذى جعل العلم بديلًا عن الدين مما ترتب عليه نتائج خطيرة. وموقف الأفغانى الذى يؤكد أن الإسلام دين العقل والعلم والمدنية، فكان الدفاع عن الأصول الإسلامى هو أحد الأهداف الكبيرة التى سعى إلى تأكيدها الأفغانى، التى اعتبرها الوازع الذى يمكن أن يحرك الأمة الإسلامية للاتحاد والنهوض ومقاومة الاستعمار. بل الدين فى نظر الأفغانى هو أقوى رابطة يمكن أن تجمع المسلمين، بل هو سبيل القوة والمنعة والمجد لدى الحكام.

لكن إذا كان الدين الإسلامى يتمتع بكل العناصر التى تجعل منه قوة رابطة جامعة لقوة المسلمين؛ فما الذى حدث للمسلمين؟ بالطبع يرجع الأفغانى حالة المسلمين المتردية وظروف دولهم المتداعية إلى البعد عن الأصول الإسلامية. وأن السبب الأول فى تراجع الحضارة الإسلامية هو إهمال ما كان سببًا فى النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها.

إن الدين هو أس الإصلاح عند الأفغانى؛ لأن عوامل النهوض متوفرة فيه، وقد أجمل عوامل النهوض بالأمم: بتحرير العقل من الخرافات والأوهام، وتوجيه النفوس وجهة الشرف والطموح، ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين، وتهذيب الأفراد وتأديبهم. وقال إن جميع هذه العوامل متوفرة فى الإسلام. فإذا كان الأفغانى قد أرجع تخلف البلاد الإسلامية بسبب بعدهم عن الأصول الإسلامية، وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين؛ فإن رينان قد أرجع تخلف البلاد الإسلامية إلى الإسلام. لقد تحدد مشروع الأفغانى التركيبى كرد فعل على ثنائيات العصر وتناقضاته فى أحد محاوره بانشغاله بحل ثنائية: (التقدم ـ التخلف)، (العلم ـ الدين)، لصد التهمة الموجهة للإسلام.

ويشير الخشت إلى جهود المفكرين المصلحين المسلمين أمثال: خير الدين التونسى، والطهطاوى، والدور الذى قاموا به فى التمييز بين الإسلام والمسلمين كردّ فعل على هؤلاء الغربيين الذين نقدوا الدين الإسلامى وأدانوه اعتمادًا على ما وصل إليه حال المسلمين. وهو منهج أيضًا استخدمه محمد عبده فى ردوده على هانوتو، ورشيد رضا فى مناقشته لكرومر. ورغم أن مواقف زعماء الإصلاح تعترف بأهمية العلوم والمعارف للتمدن، وضرورة الحرية سبيلًا للحياة؛ إلا أنهم يؤكدون جميعًا سلامة الأصول الإسلامية وخيرها وصلاحها بمعزل عما آل إليه واقع الأمور فى حياة المجتمع العربى الإسلامى.

وهكذا كما تناول الخشت منهجية الاستشراق ومنطلقات تبرير الاستعمار، تناول أيضًا منهجية المصلحين الذين انطلقوا فى مجادلة خصومهم من منطلقاتهم باستخدام آلياتهم المنهجية نفسها، أى الرد على الخصوم بمنطق تفكيرهم، أى باستخدام المنطق العقلى، وهو تأكيد على ضرورة مخاطبة الخصم بمنطق تفكيره

ومن خلال النموذج الذى يتبناه ويؤمن به وهو منهج قد حرص عليه الغزالى من قبل فى تفنيد آراء الفلاسفة فى أمور الدين، وحرص عليه المتكلمون، وخاصة المعتزلة فى مواجهة خصومهم، وحرص على ابن رشد فى مواجهة الفقهاء الذين عارضوا الفلسفة وعلوم المنطق.

- خامسًا: موقف رينان من الإسلام وعلاقته بالعلم

تناول الخشت تحت هذا العنوان منهجية رينان الإسقاطية فى معالجة علاقة الإسلام بالعلم، حيث أسقط رينان مشكلة أوربية على الإسلام، كما أسقط عليها أيضًا حلًا أوربيًا. فقد أسقط رينان على الإسلام مشكلة الصدام بين المسيحية الكاثوليكية والعلم، ثم استعار حلًا أوربيًا يتمثل فى ضرورة تنحية الدين جانبًا إذا ما أراد العلم تقدمًا. وبالطبع كان على الخشت أن يوضح أن مشكلة الصدام بين الدين والعلم هى مشكلة نشأت داخل نطاق الممارسة التاريخية الأوربية، أما فى حالة الإسلام فهى مسألة استثنائية لم تبلغ فى حدتها درجة التنظيم والاضطهاد التى عرفتها محاكم التفتيش، كما أن طبقة الفقهاء رغم اندماجها فى جهاز السلطة فى العصر الإسلامى الثانى (بدءًا من القرن الثالث عشر الميلادى)، لم تصبح مثل سلطة الكنيسة (ص ٤١).

يذكر الخشت العديد من الادعاءات التى نسبها رينان إلى الإسلام وأهمها؛ أن الإسلام ضد التفكير الفلسفى والعلمى، ويضع قيودًا ثقيلة ضد حرية البحث، كما اضطهد العلماء والفلاسفة، وما وصل إليه هؤلاء فى الفلسفة ليس له قيمة كبيرة، فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوهة، كما أن تلك الفلسفة التى انتجت فى ظل الحضارة العربية الإسلامية لا ينبغى وصفها بالإسلامية؛ لأن الحرانيين والنسطوريين هم الذين أنتجوها عندما قاموا بالترجمة، وقد كان هؤلاء غير مسلمين. ولم تكن تلك الفلسفة التى أنتجها ابن سينا وابن رشد ذات عناصر إسلامية؛ ولذلك فهى جسم غريب ونغمة شاذة فى التراث الإسلامى. والمجال الذى يعبر بصدق عن هذا التراث هو الفرق الكلامية: المعتزلة، الشيعة، الأشعرية، الخوارج. ومن ثم فالفلسفة قد تم انتاجها ونقلها فى الإسلام بسبب عدم قدرة الإسلام على وأدها فى الفترة الأولى من تاريخه، مثلما نشأ العلم الأوربى بسبب عدم قدرة الكاثوليكية على خنقه (ص ٤٢).

لقد ذكر الخشت العديد من الادعاءات التى يستند إليها رينان فى اعتباره الإسلام ضد العلم، ومنها جمود الإسلام وثباته، وسيادة مفاهيم الجبر. وتهمة الجبرية عند رينان قامت عنده على التفسير العنصرى لما سماه العقل السامى التجزيئى الذى يهتم بالتفاصيل مجزوءة دونما منطق موحد، مما يعنى على صعيد السلوك البشرى أيضًا التشرذم والتناحر والخنوع والضعف والتوسل بغير العقل لبلوغ المراد (ص ٤٣).

ويذكر الخشت خلاصة فكرة رينان التى اشتملت على ما هو متوارث متداول فى الثقافة الغربية بكل إسقاطاته الدينية والاجتماعية والسياسية. لقد أثبت العديد من القصور المنهجى عند رينان؛ وأن السمة المتأصلة فى منهجيته القاصرة هى اعتماده على «قياس المثل» بكل ما فيه من إهدار للشروط التاريخية والوضعية الحضارية. فلم يستطع التفكير دون قياس على تاريخ الغرب. وبالطبع قام الخشت بتفنيد آراء رينان والردّ عليها؛ مؤكدًا أن تفسير رينان سطحى وتبسيطى، وأن الإسلام كنص دينى يشجع حرية الفكر والاجتهاد وينبذ التقليد والجمود.

- من العناصر المهمة التى عالجها الخشت ما أسماه: «الالتباسات التى أثارها ردّ الأفغانى على رينان».

وتحت هذا العنوان قدم الخشت مجموعة الالتباسات التى أثارها ردّ الأفغانى على رينان، فى صيغة بعض التساؤلات التى أدت إلى ظهور اتجاهات أربعة تباينت فى فهم ردّ الأفغانى على رينان؛ اتجاه أول تبناه الشيخ مصطفى عبدالرازق الذى اعتبر «الرد على رينان» هو موقف جديد للأفغانى مباين لسائر ما كتبه من قبل، وذهب إلى وجود أسباب دفعته إلى ذلك، يذكرها الخشت، ويفندها. والاتجاه الثانى يتبناه الإمام محمد عبده ورشيد رضا، وأحمد أمين نسبيًّا، وعدد من الكُتّاب اللاحقين مثل عبدالرحمن الرافعى؛ وهو باختصار يذهب إلى أن رأى الأفغانى تعرض لسوء فهم شديد. واتجاه ثالث: رأى أن ردّ الأفغانى يكشف عدم تمسكه بالدين؛ لأنه أخذ على الإسلام تسببه فى تأخر العلم مما يدل على أن إقامته فى باريس قد غيرت رأيه فى الإسلام. وثمة اتجاه رابع يشكك فى أن يكون الأفغانى صاحب هذا الرد، فهو مدسوس عليه... إلخ. ويعرض الخشت لأصحاب هذه الاتجاهات ويفند أدلتهم التى يرى أنها أدلة قائمة على تعسف شديد وجهل أشد، حيث يثبت أن العديد من الباحثين ينسبون إلى الأفغانى أفكارًا وأقوالًا لم يقل بها فى ردّه على رينان.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد جاء دور الخشت في الكشف عن «حقيقة موقف الأفغاني من علاقة الإسلام بالعلم». يكشف الخشت عن المضمر والمسكوت عنه في خطاب رينان الذي غاب عن ذهن الأفغاني، وهو المعتقد العنصري الأوربي الذي يفرق بين الذهن السامي والذهن الآري، غاب عن ذهن الأفغاني لأن رينان لم يشر إليه مباشرة في محاضرته، وإن كان حاضرًا في خلفية المحاضرة ككل، كما يقول الخشت.

لقد استطاع الخشت أن يوضح الصورة الحقيقية لموقف الأفغاني موضحًا الخلل المنهجي الذي وقع فيه رينان، والذي استطاع أن يكشف عنه الأفغاني. فقد خلط رينان بين أمور ثلاثة كان من الممكن أن يترتب على التمييز بينها نتائج مختلفة عما وصل إليها رينان. لم يميز بين الإسلام كدين محض، وطريقة الفهم التي فُهِّم بها الإسلام، وأخلاق وعادات وطبيعة الشعوب التي اعتنقته. كما أشار الخشت إلى موضوعية الأفغاني التي جعلته لا يلقي اتهامًا مقابل اتهام؛ إذ إنه لم يتهم المسيحية كدين بمحاربة العلم والفلسفة، وإنما أرجع ذلك إلى رجال الدين الكاثوليك الذين فهموا المسيحية وفق طريقتهم الخاصة. وهي نقطة توضح أن الأفغاني لم يقع في الخطأ المنهجي الذي وقع فيه رينان، مع أنه اعترف ضمنًا بوجود عداء للفلسفة والعلوم عند بعض رجال الدين المسلمين، لكنه ميَّز بين رجال الدين وأصول الدين. أي أن الإسلام كدين محض ليس مسؤولًا عن إعاقة حركة العلم، وإنما الفهم المتحجر للإسلام الذي قدمه بعض الفقهاء والساسة المستبدون في العصور المتأخرة هو المسئول مسئولية مباشرة عن إعاقة حركة العلم؛ فالأفغاني كان يميز بين الإسلام المثالي في عصر النبوة والخلفاء الراشدين، والإسلام كما فهمه المتأخرون من الساسة والفقهاء. وهذا ما سماه محمد عبده إسلام القرآن وإسلام الحُكَّام.

ومن الأجزاء المهمة في كتاب الخشت تلك «النصوص المختارة من أهم كتابات الأفغاني»، التي ذكرها في نهاية كتابه؛ وهي إن دلت على شيء فإنها تدل على موضوعية الخشت. ففي وضع نصوص الأفغاني يترك الحرية للباحثين في قراءة النصوص الأصلية، وفهمها فهمًا صحيحًا في أصولها دون نقل أو عنعنة.

رغم أن الكتاب تم نشره منذ عقدين فى عام ١٩٩٨؛ إلا أن مضمونه، وأهدافه، يتماشيان مع ظروف العصر الراهن، ورغم أن حديثه عن اهتزازات كل الثوابت فى القرن التاسع عشر فى الشرق، إلا أن ما نعانيه من اختراقات وانقسامات فى جسد الأمة العربية يفوق بكثير ما كان يحدث فى القرن التاسع عشر.

لقد تمكن الخشت، فى كتابه هذا، من معالجة قضية، أقل ما يُقال فيها؛ أنها قضية كل عصر ومصر، كما كشف،فى قراءاته، عن العديد من القضايا الشائكة فى عصرنا الراهن، كما أن الكتاب كشف عن منهجية الخشت ذاته فى تحليله العميق للنصوص، وكشفه عن الإطار التاريخى العام، والأسس المعرفية التى تحكم نظرة الغرب للشرق وللإسلام، كما أنه لم ينس سؤال العصر ليؤكد انصهار آفاق الماضى بالحاضر، التاريخ والتراث بالحاضر، وكيف يعيش الحاضر فى التاريخ والعكس أيضًا.

لقد تحدث الخشت عن «الوحدة الإسلامية» بوصفها تركيبة توليفية بين المتناقضات، وبوصفها آلية تركيبية تسعى إلى تجاوز التناقض إلى مركب جدلى لا تتعرف فيه الأجزاء على ذاتها إلا من خلال الكل. إن مشروع الأفغانى هو مشروع تركيبى يرد على ثنائيات العصر ويحلّ تناقضاته. إن انشقاقات وثنائيات العصر من مثل: (تقدم ـ تخلف)، (علم ـ دين)، (قديم ـ جديد)، (عروبة ـ إسلام). استطاع الأفغانى أن يواجه بها التحدى الاستعمارى وقطع الطريق على الاستشراق الغربى حتى لا يكرس تلك التناقضات لخدمة أيديولوجيته التفتيتية. لقد أوضح الخشت أن الأفغانى سعى إلى شيئين: أولهما: صهر جميع المتناقضات. وثانيهما: تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لاختبار مدى تعارضها، ومدى إمكانية تعايشها دون صدام، وفتح الطريق أمام تطورها السلمى، إنها بحق سياسة تتسع للحوار والاعتراف المتبادل، وتنبذ الإنكار والاستبداد وواحدية الوجود والرأى.

إنها قضية مازالت قابعة فى قلب عصرنا الراهن، قضية تفتيت الأمة، والحروب بالوكالة. التى ندفع ثمنها، إنها قضية الفكر والخطاب المعرفى المصاحب للغلبة السياسية الغربية الذى قاد إلى هيمنة حضارية للغرب على العرب والمسلمين، أدرك

الأفغاني ضرورة مواجهة أطروحات الغرب باحتواء معرفي وتصد عقلاني بما فيها أطروحات الخطاب الاستشراقي. وإذا كان الأفغاني يخشى الاختراق الاستشراقي بمقدار ما يخشى الاحتلال السياسي؛ فإننا اليوم نعاني الاختراقات ليس فقط سياسيًا، بل اقتصاديًا وثقافيًا واجتماعيًا...إلخ.

العقل والدين فى فكر د. الخشت
تجاوز العقلانية المنحازة إلى العقل المحض

أ.د. نورة بوحناش (*)

مقدمة. تأويل آخر لعقلانية الدين

تميزت العصور الحديثة بموقف تأويلى تجاه الدين، انتهى إلى صياغة جديدة للوظيفة الأصلية، التى تقتضى تعريفًا ماهويًّا للإنسان بوصفه حيوانًا متدينًا. لقد برز النقد الحديث للدين عبر فلسفة الأنوار، بوضع الرؤية الدينية على محك النقد بأشكاله المختلفة والمتنوعة، ولينتهى بذلك إلى تعويض الدين السماوى بالدين الطبيعى، تكميلًا لروح العقلانية المستتبة. ذلك أن الإنسان الذى لا يمكن أن يبرر وجوده، إلا عبر الماوراء والهناك المرجح للهنا، قد بقى يسأل ويعيد السؤال، فى سبيل تقديم الإجابة عن سؤاله العتيد عن نفسه وعن العالم، فكان الدين الطبيعى رسالة أخرى يبعثها العقل لتصفية الصلة بين هذا الهنا وذلك الهناك. بهذا يمد عقل الأنوار بدين جديد، ينبثق من الطبيعة، لا يأمر الطبيعة البشرية، فتحررت من كل الإلزامات، فهل يمكن أن يؤلف الدين الطبيعى نسقًا متكاملًا، يعوض دين الوحى؟

لقد تم إعلان نقد الدين عبر فلسفات كبرى، فسرى دافيد هيوم مختبرًا الحقيقة بين الدين والإنسان، ليخلص إلى زوالها على صعيد النص الدينى[1]، الذى بدا فى ذلك الزمان متهافتًا، وفاقدًا لمصداقية الوجود، أمام النتائج القاطعة لعقلانية العلم والتأويلات المنطقية للفلسفة. وسيحمل روسو الدين من الحروف المنصوصة فى الكتاب المقدس، إلى الفطرة الطبيعية للإنسان، فلا يمكن أن تتلاءم دعوة فلسفة الأنوار، البتة مع موروث المؤسسة الكنسية، فكانت اعترافاته مجاوزة لاعترافات أوغسطين[2] بنفى الوحى وإحلال الطبيعة البشرية محله، ولتكون الأخلاق فضيلة لا تُتَلَقَّى البتة من السماء، إنها محفورة فى هذه الطبيعة البشرية[3]. فى هذه الفترة الفاصلة من التاريخ الغربى، ذهب الوحى وتثبتت العقلانية،كمصدر مطلق للمعرفة، وعاملًا

(*) الأستاذ بجامعة وهران الجزائر.

فاصلًا فيما يخص المعارف الدينية، فكان النص الدينى يمر على محك هذا العقل، ليحكم هذا العقل بصلاحية هذا الدين من عدمها.

لقد أدت فوقية العقل إلى انبثاق تاريخ جديد لعلاقة الإنسانية بالدين؛ فهناك تراتب يحدد طبيعة المجال المميز لهذه العلاقة فى العصور الوسطى، إنه ما يصطلح عليه بما قبل الحداثة، ثم الحداثة التى ستؤسس معايير فاصلة بالنسبة للإنسان؛ فقد أصبح مركزًا للحقيقة، حاكمًا عيها موجهًا لها، ثم ما بعد الحداثة؛ حيث سينبثق بعد جديد، سَتُفتقدُ فيه الحقيقة فقدانًا كليًّا، وينتهى معها الجدوى من الدين ومن الإلزام؛ سواء أكان أخلاقيا أم دينيًّا، هى إذن معضلة بالنسبة للفضاءات التى لا تزال تحيا فيما يصطلح عليه ما قبل الحداثة.

ولعل السؤال يعد مفصليًّا فى تصور الحقيقة الدينية، على صعيد النقد والعقل؛ لذلك عرضت الفلسفة النقدية الكانطية الدين على حدود العقل، فلم يعد راجح الوجود، وبقى على حدود هذا العقل الإنسانى المتيقن من نفسه والمعتد بها، فاقدًا لمصداقية الحضور المتحقق، مقابل العلوم والمعارف الرياضية الجازمة والقاطعة. فماتت الميتافيزيقا الكلاسيكية، وانتهى عصر الإيمان بالسرديات، وعلى رأسها سردية الكتاب المقدس وتاريخه الطويل، لينبثق إنسان آخر أصبح الدين لديه غيبًا لا يقتضى سوى يقين البداهة(٤)؛ إذ لم يعد الدين بالنسبة له أفقًا مفكرًا فيه على وجه الحق والحقيقة، بل هو مجرد حكاية حكاها الإنسان، لكى يفسر العالم فى يوم لم تكن له القدرة على تفسيره تفسيرًا عقلانيًّا. وعلى الرغم من أن أوغست كونت ينتمى إلى فلسفة أخرى غير الفلسفة النقدية الكانطية، إلا أنه يشترك مع الكانطية، فى اعتبار عصر الدين قد ولى بذهاب تاريخ الدين.

ولأن العصر الحديث لم يبق منجزاته فى حدود أوربا، موطن انبثاقه التاريخى، إنما انتشر عبر ضروب متعددة من وسائل انتقال الفكرة، كان فيها الاستعمار أحد الوسائل الباطشة، ثم أصبح عبر وسائل انتقال الأفكار راهنية منجزة، بواسطة الثورة التكنولوجية. فقد عم سؤال المعرفة الدينية الآفاق، ولم يعد خفيًّا اليوم فى عصر المابعديات، مقام الدين بين المعارف العلمية والفلسفية، فكيف يكون الموقف الكونى من الدين فى عالم تزيًّا بزيِّ الفكر الغربى؟ هل يصمد الدين فى مواطن الاجتياح الغربى، أمام جدل الفكر ومصداقية الإنجاز العلمى والتقدم التكنولوجى؟

أما عن سؤال النقد الدينى فى الفكر العربى، فقد بدا على أنه محنة محققة فى عصر عربى، تميز بصدمة الحداثة المختلفة الأنماط، والمباينة بين الموروث الثقافى الدينى، بوصفه امتزاجًا بين التاريخى والدينى من جهة، وسؤال الحداثة من جهة أخرى. وإذ ذاك سيمثل سؤال الدين فى مظان صدمة الحداثة، أحد الأسئلة المثارة فى معرض نقد التراث ومعركة التحديث الاضطرارية. إنه نقد تفرق فيه المتفرقون بين من أغلق باب الدراية، وجعله موصدًا دون السؤال التاريخى، وقد حدث له أن مزج بين الروحانى والإنسانى التاريخى، وجعلهما نسقًا واحدًا. وهو الاتجاه الذى يرفض فتح ملف البحث والتقصِّى العقلانى للدين، ولعل هذا الاتجاه يزيد فى إحكام الإغلاق عندما يخلط التاريخى الإنسانى بالنص الدينى ويجعلهما واحدًا، ولذلك أخرج مستويات من النص الدينى تكلف الإنسانى فى إنجاز معظم مقارباته ومفاهيمه، فتم تعويض القرآن بالتاريخ وتحول الإسلام إلى تجربة تاريخية تحرك فيها أشخاص(٥). فرسم المذهب العقدى أو الفقهى بوصفه منجزًا بشريًّا، إلى جانب التوحيد المنصوص عليه فى العقيدة، وأصبحت للكفر صيغ شاملة وعامة، فيها بنود للإلهى وبنود للإنسانى المذهبى؛ فغاب الدين الحق، وعوض بأيديولوجيا دينية، غم عبرها النص الأصيل. فهل يكون سؤال النقد الدينى ضروريًّا، لفك أزمة المعتقد الذى يتصرف فى تسيير الواقع؟ لكن من أى جهة يتم النقد؟ وبأى وسيلة نتمكن من أداء هذا النقد؟ أيكون ذلك عبر العقلانية الغربية؟ أم يكون بإنشاء نقدية جديدة ترتفع عن المرجعيات الغربية، وتؤسس بنى منهجية وأداتية مغايرة؟

أما الاتجاه الآخر، فهو الاتجاه الذى صدمته صدمة الحداثة، إلى حد أنه تخلى عن الوعى التاريخى، وأخذ يُسائلُ النص الدينى وتاريخه ثم تطبيقاته، سؤالًا مفرغًا من مقدماته الأصلية، ونعنى به التأسيس المنهجى والوعى بطبيعته، على غرار ما حصله النقد الدينى الغربى(٦). ونقصد به القراءات المختلفة للنص الدينى المنصوص عيله، فى كتابات الوعى اليهودى المسيحى. لذلك يكون سؤال المرجع والمنهج أصليًّا، فى مثل هذه المقاربة، فهل يمكن أن تؤدى مثل هذه الانزياحات إلى نتائج مهمة، على صعيد إعادة قراءة النص الدينى الإسلامى؟ خاصة أن فهمه وتأويله يبدو معطلًا زهاء قرون خلت، سواء على مستوى الفهم أو العمل. ألا يؤدى مثل هذا الانزياح

المرجعى والمنهجى، إلى غياب معنى النص فى حد ذاته؟ خاصة أنه مؤسس على معانٍ مختلفة تمامًا، عن ذلك النص الذى أثار فى أوربا مخاضًا عنيفًا، انتهى أمره إلى غياب وغروب، وإبعاد من المجال العام وحصرًا فى الصدور، انتهى إلى موته فى هذه الصدور، فلم يعد له تأثير على مستوى المعنى والمبنى. فكيف يمكن أن نوائم بين مخاض الحداثة ـ الذى اتخذ وصفًا كونيًّا زهاء قرنين خليا ـ والإسلام بما أنه معيار لتميز الذات عن الآخر، وقيادته قيادة مختلفة؟

والحق أن توارى النص الدينى فى أوربا قد جلب حيرة إنسانية كبرى، دليلها كل المشاكل الإنسانية المثارة. فالأسرة التى ماتت تبدو دليلًا ناجزًا عن أزمة النص الدينى فى هذه الربوع، كما أن الأزمات البشرية التى واكبت الحضارة المعاصرة، تعود فى أصلها إلى علاقة تربط الإنسان بالكون، وهى العلاقة التى بدت علاقة انتهازية، قائمة على الاستهلاك، وسيبرر جيل لوبفتسكى هذا الابتلاء الإنسانى العام، الذى انتهى إلى فساد الطبيعة التى يحياها فيها الإنسان، إلى طبيعة تحول إليها الإنسان الذى يعيش الحداثة المفرطة؛ فهو كائن سريع الاستهلاك[٧].

نسأل عن أسباب هذا التحول الإنسانى، ألا يعود إلى إنشاء جديد لعقلانية، لها مميزات خاصة، أحدثت ربوبية الإنسان فملك الآفاق دون السؤال عن الغاية من هذا الملك. ولأنه فقد فهم الغاية من الوجود الإنسانى جملة وتفصيلًا، قامت حرب الكل ضد الكل، وتحول العالم إلى محرقة للإنسان، بسبب طبيعة الحرب، وأخرى للكائنات الحية، وهى أزمة لا تضاهيها أزمة، أصبح معها سؤال المصير سؤالًا مؤرقًا. ثم إن أزمة النص الدينى، جلبت مأزقًا آخر وهو سؤال المعيار الأخلاقى؛ إذ واكب أفول المقدس أفول رمز المقدس، ونعنى به النص الحامل للمعنى، محدثًا نهاية المعنى وضبابية المعيار، بل اختلاطه وانتقاله إلى المابعد، مع العلم أن المابعد هنا يحمل مفهوم أنه لا يوجد حد يحتد به الإنسان فى فكره وعمله، فأصبح اختيار المعيار مأزقًا كبيرًا، ظهر فى سؤال الأخلاق التطبيقية، التى بدت بوصفها حقلًا منبثقًا راهنًا، علامة على فقدان المعنى.

كان إذن سؤال الدين سؤالًا ذا أبعاد ممتدة، بعيدة المدى فى آثارها على الإنسان. وهو سؤال يوجهنا إلى تحليل طبيعة العقلانية، التى بدأ بها سؤال الحداثة. فهل هى

عقلانية شاملة لكل أبعاد الإنسان؟ أم أنها تكتفى بجزء ضئيل منه، ونعنى به سؤال العيش المرتكز على الإثارة الرغائبية، ثم السيطرة على الطبيعة. إلى أى مدى تستطيع العقلانية المنصوصة فى أفق الحداثة، من القيام بوظيفة كلية وشاملة تأخذ بكلية الإنسان؟

هى أسئلة تضع سؤال الدين مقابل سؤال العقل، وتعيد إثارة المنظور الجديد للعلاقة التى تربط الحداثة بالدين. فهل تلغى الحداثة الدين؟ أهى دين جديد يتكفل بصياغة الأسئلة الكبرى التى يطرحها الإنسان؟ خاصة أن الإنسان لا يختزل فى مجرد معادلات رياضية، إنما هو أوسع من ذلك، فهو عارف بالمنظومة الأخلاقية، التى يعسر تحولها إلى خطاب رقمى محسوب. كما أنه يتحرك وفق المنظور المتعالى، ولا يكف عن تناول الأسئلة الكبرى التى ترتبط بالماوراء، بل إن مصداقية الوجود الملموس والمحسوس بالنسبة له، لن ترتقى إلى الشرعية إلا إذا لامست هذا الماوراء. فهل تتمكن العقلانية بمفهومها الإنسانوى من الإجابة عن هذه الأسئلة الممتدة والشاسعة؟ أم أن عقلانية الدين تفرض نفسها فرضًا، لما لها من دور فى الإجابة؛ سواء فيما تعلق بتبرير الوجود أو ترجيح القيم الأخلاقية، وتثبيت المعايير، التى تيسر السبيل إلى الأخلاق التى لا يمكن أن يحيا إلا بها.

يجد الفكر العربى الحديث والمعاصر نفسه فى مواجهة أسئلة التقدم، التى اضطرته إلى التفكير فى الوسيلة، الفائدة للوجود الحضارى العربى الإسلامى، إلى انبعاث بعد ضيق. والحق أن هذا الفكر باشر فى سبيل تحصيل هذه الغاية، عملية استقصاء الدروب الوعرة، التى سار فيها الفكر الغربى وصولًا إلى ما هو عليه. فكانت العقلانية مطلبًا مركزيًّا لإعادة صياغة الوجود صياغة يرتقى عبرها الإنسان إلى الوسيلة القمينة بذلك. ولذلك تعددت الدعاوى وانشطرت فى سبيل اتخاذ الطريق الأصل للعقلانية الغربية، وبادر المفكرون إلى التفكير فى العقلانية وبناء أسسها، ومقاربتها بالعقلانية الغربية التى بدت المفتاح المركزى للتقدم الغربى والتى على الوجود العربى أن يتقصى سبيلها. فقد بدت العقلانية عبر صياغتها التاريخية الغربية، الطريق الوحيد والفريد لتجاوز أزمة التخلف، التى امتدت لقرون مديدة، وجعلت إنسان هذا الفضاء الحضارى قابلًا للاستعباد بل هو قابل بيسر للاستعمار، كما تعبر المقولة الرائجة لمالك بن نبى.

يكون إذن سؤال طبيعة العقلانية سؤالًا محوريًّا، فهل يمكن التنسيق بين العقلانية التى انبثقت مع الكوجيتو تأسيسًا غربيًّا والعقلانية الموروثة عن التراث؟ هل يكون من الأجدر الثقة فى المسار العقلى الذى وجه ديكارت إلى وضع مميزات خاصة للعقل؛ بحيث ميزه بالوضع الخارق على تحصيل الحقيقة؟ إنه سؤال شامل أنتجت الإجابة عنه سلسلة من النزعات الفكرية الحديثة والمعاصرة، كل نزعة تدعو إلى ضرورة إعادة فتح ملف العقل، على سبيل الهدى إلى التغيير.

ويعد محمد عثمان الخشت من أهم الباحثين فى هذا المضمار؛ إذ فتح فى الزمن العربى الإسلامى، سؤالًا أركيولوجيًّا عن طبيعة العقلانية الحديثة، التى انسلت من ثقة فى السؤال المعرفى الغربى، ممثلًا فى البدء فى الكوجيتو الديكارتى الذى بدا لحظة فارقة بين عصور وصفت بأنها عصور الظلمات، وعصر انفتح فيه أفق التنوير، الذى هو رديف التعقيل.

ولعل هذه الثقة العمياء فى الوارد الغربى، هو ما جعل الوعى العربى، قد غمّى عليه وسد الطريق أمام دروب التقدم المنوط بأصوله الحقيقية. ولذلك يتوجه الخشت إلى تحليل إبستيمولوجى لجذر العقلانية الحداثية مسائلًا عن بناها. فهل تحقق ديكارت بالعقل الخالص الذى ميزه بالوضوح والبداهة حقًّا؟ أم أن العقلانية الديكارتية هى أحد القراءات التأويلية الممكنة للنص الدينى، وللموروث اليهودى المسيحى الفسيح الأرجاء، صاحب التأثير العارم على بنية التفكير الغربى منذ تمسحت أوربا؟ فما وراء الفلسفة الديكارتية بحث عن عقلنة اللاهوت، الذى غرق فى تراكمية نصية وتأويلية ضيقت أفق التغيير. لماذا لا تكون العقلانية الديكارتية أصل العقلانيات المستولدة، قراءة للاهوت وليس مسحًا للطاولة من اللاهوت؟

ويعد النص الذى كتبه محمد عثمان الخشت ـ فى سبيل تحليل بنية العقلانية الغربية وتجلياتها المختلفة النقدية والمنحازة ـ أحد المحطات المهمة فى معرفة طبيعة الانبثاق الأول للعقلانية الغربية، التى أحدثت تخلخلًا عارمًا فى العالم الإنسانى، سواء فيما يخص المفاهيم الإنسانية المستتبة، ومن ثم رؤية الإنسان إلى العالم، أو فيما يخص التغيير الوجودى الذى أثر على عالم الطبيعة، لتكون موضعًا للسلطة والسيادة، أليس ديكارت هو صاحب المقولة المحركة للنظم، «الإنسان سيد للطبيعة

مالك له»؟ ألم تكن هذه العقلانية المؤسسة لمنطق الحداثة، فاعلًا فى تغيير الرؤية إلى الطبيعة؟ فقد كانت هذه الأخيرة منذ قرون مجالًا خصبًا لفعل الإله، لتكون مع انبثاق العقلانية مجالًا لاستغلال الإنسان، فكيف كانت العقلانية الديكارتية، وسيلة لانحياز الإنسان عن الإله، بينما كان الإله هو ضامن الحقيقة فى الكوجيتو الديكارتى؟ هل الوضوح فى هذه الفلسفة يعود إلى العقل أو يعود إلى الإله؟ ذلك اشتباه أراد الأستاذ محمد عثمان الخشت بيانه، ومن ثم تحليل مدى الصلة بين الإلهى والعقلانى فى الحداثة الغربية التى قلبت الموازين، وهل تحقق فعلًا أبو الفلسفة الحديثة بالمنطق الرياضى الذى جعله محيطًا له؟ ثم سيكون تأثير نتائج هذه العقلانية صرحًا لتوارد العقلانيات؛ مثل العقلانية النقدية الكانطية المنحازة عند هيغل، لقد سار الخشت فى خبايا البنية المعرفية لهذه العقلانيات، ليبين صلتها باللاهوت، وانسلالها من الدين، على الرغم من ادعائها أنها منفصلة عنه.

لقد اتجه محمد عثمان الخشت إلى تحليل إبستيمولوجى للعقلانية الديكارتية، وذلك فى سبيل معرفة علامات انفصالها عن اللاهوت أو علامات تواصلها به، باحثًا فى البنية الإبستيمولوجية للكوجيتو الديكارتى؛ إذ إن «فلسفة ديكارت فلسفة تشمل على نصوص متشابهة [...] كما أن نسقه الفلسفى فى علاقته بالدين، محل اشتباه فى تفسيره»[٨] فكيف ذلك؟ ما العلامات الإبستيمولوجية التى تدلل على هذا الاشتباه؟ هل بالإمكان إعادة تصويب الرؤية إلى العقلانية التى بدأت أصلًا ديكارتية، حتى تترجح فيها الصلة بين الإله والإنسان، التى هى أصل التأويل الديكارتى للحقيقة؟ ما الآليات التى استخدمها الخشت لمعرفة حدود العقلانية؛ بدايتها ونهاياتها؟

أولًا ـ ما وراء العقلانية؛ الصلة بين العقل والدين عند محمد عثمان الخشت:

تميزت القراءات النقدية للفلسفة الغربية الحديثة عند الخشت بإعادة قراءة الفلسفة الغربية الحديثة قراءة مجاوزة لقراءاتها المثبة قطعًا، ونعنى بها القراءة التى تعتبر العقلانية أصلًا منفصلًا عن الدين، بل هى مرجعية كلية ووسيلة نقدية تنبثق من فوقية العقل المكتفى بذاته، تختبر الدين بحسب مقدمات العقلانية، إلا أن هذا الإجراء الذى ثبته الحداثة كخاصية ملازمة لها، يبدو متناقضًا أصلًا مع مبدئها النقدى الأول، فهل يمكن قراءة هذه المقدمات قراءة نقدية؟

هو الأسلوب النقدى الصارم الذى سلمت به الحداثة تسليمًا أولا، وهى العملية النقدية التى تبدو موجهة بصفة صميمية عند محمد عثمان خشت، وتألف لديه مقدمة كبرى لقراءة الفلسفة الغربية، إنه أمر بين فى تحليله الإبستيمولوجى للنصين الديكارتى والكانطى، بما أنهما الأصل التراتبى لبنية الحداثة، والأصل الأركيولوجى لها الذى فصل فى أمر العقلانيات الأخرى التى بدت متهافتة خافتة فى عالم التعقيل الجازم. لذلك يكون السؤال عن الرؤية والمنهج عند الخشت أساسيًّا لوعى طبيعة العقلانية، التى تجاوزت الدين بوصفه مكونًا استراتيجيًّا، فى الحوار الذى أدته الذات العاقلة فى الغرب، وذلك فى سبيل تحقيق عقلانية نقدية لها قوة التأسيس الذاتى المنفصل عن المدد الخارجى.

بهذا يهيمن على قراءة الخشت السؤال الأركيولوجى الباحث فى البنية المؤسسة للعقلانية، فهل هى بنية متسقة كما ثبتت ذاتها عبر المفاهيم القطعية الفاصلة؟ أم أن الباحث فى أصولها المنطقية، سيقع على عدم اتساق، بل وتنافر فى التركيبة المنطقية لهذه المفاهيم؛ بل ربطها بالدين؟

وفى سبيل التحقق من هذه الأسئلة، اتخذ الخشت دربًا متميزًا فى البحث الإبستيمولوجى، الذى ينتهى إلى التدليل على الخصائص الكلية، لبعض الفلسفات العقلانية؛ إذ يشوب هذه العقلانيات المؤسسة للوعى الغربى، تناقضات شتى فهذا هيغل مثلًا بدأ بالدين واتجه إلى الفلسفة ثم انتهى إلى الدين؛ ذلك أن جوهر فلسفته هو الدين المسيحى، بتثليثه المعروف والمطلق لديه هو صيغة أخرى لوعى التثليث(٩). كما أن كانط قد حاول «اكتشاف أن معنى الكتاب المقدس يكون منسجمًا مع أقدس تعاليم العقل»(١٠). والحق أن كل القراءات الغربية لكل من فلسفات كانط وهيغل تصر على الخاصية العقلانية الخالصة لهذه الفلسفات، دون التصور العلائقى للصلة بين المنظور الدينى المسيحى المتغلغل فى الثقافة الغربية وقراءاته التأويلية التى تجلت فى بنية العقلانية، إلا أن الخشت يركز على فهم هذه العلاقة بين العقل والدين فى هذه الفلسفات مبينًا انسلال العقل من الدين بناء لأنموذج إنسانى آخر، وأن الفصل بين الدين والعقل لم يكن قطعيًّا، بل إن العقل فى حد ذاته هو تجلٍّ لروح الدين، يتراءى ذلك فى البدايات الأولى للحداثة فى التجربة الديكارتية.

وهكذا يوجه الخشت وسائله التحليلية إلى نقدية للنقدية العقلانية، كما نمت فى الغرب، مدللًا على عدم نقائها الخالص مما تعتبره الثقافة الفكرية العقلانية. ففى نهاية المطاف تنتهى العقلانية بصيغها الغربية المختلفة، إلى شكل من التبنى الأيديولوجى، على الرغم من ادعائها الانفتاح العقلانى والكونية المطلقة؛ إذ يبدو أن العقل يتواصل مع اللاهوت، ثم ينفى كل صلة به وهى عملية أوقعت الفكر الغربى فى الدور، وأحدثت تخلخلًا عميقًا فى كل التراثات الإنسانية.

بهذا يتواصل الخشت بحقل فلسفى جديد جدًّا، يجمع فيه بين مرجعية نقدية للعقلانية المستعلية على الدين، ويوفر آليات للتطبيق النقدى المنجز، وهو تعبير عن حلقة مهمة فى الفكر العربى المعاصر، يتميز بعدم الانحياز إلى الفئة التى صدمتها صدمة الحداثة صدمة صميمية لتمجد العقلانية الغربية، وتبنى عليها أفق هذا الفكر، كما أنه يحيد عن التيار التقليدى الذى يدين العقلانية الغربية، ولا يدخل قارئًا للاستفادة منها؛ فما طبيعة النقدية عند الخشت؟ وما الآليات التى استخدمها فى هذه النقدية؟ هل أفاد الخشت من التراث الأصولى الإسلامى بناء لهذه الآليات؟ خاصة أن علم أصول الفقه هو علم للآلة، يمكن الباحث من ترقية الوسائل المنطقية لوعى القواعد التى تحرك الفكر. لذلك يكون البحث عن الإطار العام للتنوير الإسلامى عند محمد عثمان الخشت هو الغاية النهائية لكل الأسئلة السابقة.

١ ـ الاشتباه فى فلسفة ديكارت ـ الدور الديكارتى والانتهاء إلى الإيمان ـ: مارست الديكارتية آثارها العارمة على توجيه التمفصل بين العقل والدين، فى الثقافة الغربية بوسع فضاءاتها المعرفية، فلنبدء بالأنا عند رونى ديكارت كمعيار للمعرفة، يعنى أن الإنسان كفيل بالمعرفة لوحده، وبالتالى لن يكون بحاجة إلى الوحى لتوسيع مداركه؛ فالكوجيتو يعنى اكتفاء الذاتى، للقوة العارفة للإنسان، ونهاية سلطة الوحى على مداركه. ولقد فصل الوعى الغربى اللاحق، فى هذه المسألة معتبرًا الكوجيتو الديكارتى دليلًا على العقلنة، واختبارًا للذات العارفة بعيدًا عن كل إملاء من خارجها. لكن سؤال محمد عثمان الخشت، الذى قاد إلى التدليل، على اندماج الدين فى العقل، عند صاحب المعرفة المكتفية بذاتها، يؤكد على وجود اشتباه فى فلسفة رونى ديكارت، يرتبط فيها العقل بالدين ولا ينفصلان، عكس ما أثبت الخطاب الحداثى،

الذى يبدو أنه تعثر فى تصور الانفصال بينهما. فكيف قرأ الخشت، الفلسفة الديكارتية قراءة إبستيمولوجية فى سبيل تأسيس نقدية للعقلانية الغربية؟

لكن القراءة الأركيولوجية للفلسفة الديكارتية، قد تتناقض نتائجها مع تقرير العقلنة المطلقة، التى يختص بها الفكر الغربى. ذلك أن أسباب السؤال الديكارتى عن بيان الوضوح فى المعرفة، هى عينها التى مثلت ثقل التراث اللاهوتى، الذى ورثته الذات الغربية. وقد تبين لديكارت وهو تلميذ فى مدرسة لافليش، على أن التباس فى العقل وفهمه للعالم، هو الذى أدى إلى عدم تقدير يقنى للدين.

إذن بحثت القراءة الديكارتية عن منهج يجب أن تتميز به المعرفة، ومن الجلى أن الأمر يتعلق بعرفة دينية، فهل الصلة بين المنهج الديكارتى المنبثق واللاهوت صلة وطيدة؟ خاصة أن ديكارت سيجعل الله فى نهاية المطاف معيارًا شاملًا للمعرفة، فما الصلة بين الفلسفة الديكارتية والدين؟ ذلك هو السؤال الذى أجاب عنه الخشت، فى سبيل بناء نقدية عربية تتجه إلى تفكيك أصول العقلانية الغربية التى بدت صيغة قطعية لا ترد.

وللبحث عن الصلة بين العقل والدين فى فلسفة ديكارت الموصوفة بالعقلانية، يطرح محمد عثمان الخشت أسئلة أساسية تتجه إلى اختيار مدى صدقية انفصال الحادث بين الدين والعقل عند ديكارت. وهى فى الحق أسئلة ضرورية لما لها من تأثير فى نبش التراكم المعرفى للعقلانية؛ حيث يقول «فهل هذا الادعاء حقيقى؟ هل الفلسفة الديكارتية محكمة الدلالة؟ أم أنها على العكس تثير الاشتباه؛ أى تحتوى على نصوص ومواقف فلسفية متشابهة. هل ثمة ثنائية فى فلسفة ديكارت، تكشف عن تناقضات فى موقفه؟ هل هى فلسفة عقلانية؟ أم لاهوتية؟ هل العقلانية أمر محسوم فيها؟ أم أن العقلانية مجرد قناع أخفى وراءه ديكارت اتجاهاته اللاهوتية؟»[11].

تثير هذه الأسئلة أسئلة أخرى عن مدى قدرة ديكارت على مسح الطاولة من الاهتمام اللاهوتى، الذى حيَّره فى مدرسة لافلاش، الذى يبدو أنه هم شامل فى تلك الفترة الأوربية، بالنظر إلى ذلك التناقض البين بين النص المقدس وميراثه اللاعقلانى من جهة، والعلم النامى وبخاصة بداهة الرياضيات ودقتها، التى اتخذت لغة لهذا

العلم؛ بحيث يمكن السؤال إذا ما كانت الديكارتية تعبير عن تأويلية عقلانية للدين، خاصةً أن الدليل الأنطولوجى عند ديكارت، يركز على نقطة أوغسطينية؛ وهى مدى حضور الإله فى الذات، عبر قرابة حدسية تحولت عند ديكارت من الحدس الإيمانى إلى الحدس الرياضى، ثم أن الله سيصبح عند ديكارت هو الضامن للمعرفة بوضوح وجوده أنطولوجيا، فكيف نفسر هذا الدور الذى تبين فى العقلانية الديكارتية؟ أى البدء من قلق أنطولوجى حول الوجود بأسره، وهو على ما يبدو وجود الله كما تبين سابقا عند الغزالى، ألا تثير مثل هذه البداية الدينية توجسًا فى فلسفة ديكارت؟ فكيف تملص ديكارت من مصادره اللاهوتية، لتكون بعد ذلك عقلانية خالصة؟

تبدو العقلانية الديكارتية، نقطة الفصل بالنسبة لميلاد الحداثة؛ إذ البحث فى أسس هذا البناء الفلسفى يقتضى البحث عن مرجعياته المؤسسة. فقد انطلق روين ديكارت من الشك فى كل شىء، إنها حالة من الوجود العدمى الذى انتقل بعد ذلك إلى مجموعة من الإثباتات، فما مدى القيمة المنهجية لمحطة النقد الديكارتية هذه؟ ألم يسبق هذا الشك ـ كلحظة معرفية ـ وجود خبرة مستتبة تلقاها ديكارت فى مدرسة لافليش؟

لقد تميز المنهج الديكارتى ـ بحسب قوله ـ بالوضوح والبداهة، لكن ما مدى قوة هذا الوضوح وهذه البداهة؟ للبحث عن مصداقية هذه المقدمات المنهجية الديكارتية، يتوجه الخشت إلى تحليل مصطلح المتشابه، فإذا بالمصطلح يشترك بين الفلسفة والأصول، كما هى مؤسسة فى التراث الأصولى الإسلامى، وتحت طائلة تحليل هذا المصطلح، يطرح الخشت أسئلة نافذة تتمكن من كشف التناقضات المتضمنة فى فلسفة ديكارت. إنه يسأل مرة أخرى فى سبيل حفر أكثر فى مظان هذه العقلانية المعتد بها فى مجمل الحداثة؛ فيقول: «فهل فلسفة ديكارت فلسفة متشابهة؛ تحتمل أكثر من معنى؟ أم أنها فلسفة محكمة الدلالة؟ هل فلسفة ديكارت فلسفة تنطوى على مواقف غير واضحة ومتميزة؟ أم فلسفة تعطى أنموذجًا للفكر الواضح والمتميز؟ هل هى فلسفة عقلانية؟ أم لاهوتية؟ أم أن العقلانية مجرد قناع أخفى وراءه ديكارت اتجاهاته اللاهوتية؟ هل هى فلسفة تتخذ نقطة البدء فيها من الإنسان؟ أم من الإله؟ وأخيرًا هل هى فلسفة تعتمد على معيار الوضوح والتميز فى معرفة الحق من

الباطل، أو تعتمد على الصدق الإلهى؟»[١٢] تؤلف هذه الأسئلة خارطة طريق، ليبرهن الأستاذ الخشت على مدى عقلانية الفلسفة الديكارتية، إذا ما كان هناك اشتباه فى عمق هذه الفلسفة الموسومة بالعقلانية.

إنها قضية أثيرت طيلة تاريخ الفلسفة، على الرغم من التوصيف العميق لهذه الفلسفة بأنها عقلانية، وأن ديكارت أبو الفلسفة الحديثة؛ بمعنى أنه مؤسس العقلانية. لكن يبدو أن الفلسفة الديكارتية قد بينت تناقضات جمة، ألمح إليها الفلاسفة الغربيون ومنهم راسل، وبخاصة قضية الصلة بين العقل والدين؛ مما يجعل السؤال عن صلة المسيحية بالديكارتية نقطة فاصلة، خاصة أن ديكارت كان مؤمنًا متحمسًا؛ فـ«هل العقلانية مجرد مظهر أخفى ديكارت وراءه اتجاهاته اللاهوتية، التى تخرج عن كونها عقائد مسيحية، وقد ارتدت لباس الفكر الخالص ورفعت لواء العقلانية الحديثة»[١٣].

سيجيب الخشت عن هذه الأسئلة ببيان أوجه الالتباس فى فلسفة ديكارت بخاصة لجوئه إلى الأنا عمدة للعقلانية التى هى فى الحق مقام للذاتية. ولهذا السبب سيسرع ديكارت مباشرة إلى الإله نجدة لنسقه الذى دخلت فيه الذاتية، عبر الارتكاز على الأنا، التى تتسع مساحتها لتضم الأبعاد الإنسانية التى تتميز بالنسبية. ولحل هذه الإشكالية تبيينا للوضوح والبداهة يعود ديكارت إلى الله كضامن موضوعى للحقيقة. ويبدو أن هذا الالتباس يعد دليلًا قاطعًا، على الاشتباه الذى وقعت فيه الفلسفة الديكارتية. لذلك تؤلف فلسفة ديكارت نقطة مهمة لإعادة قراءة العقلانية المهيمنة على الثقافة الغربية، وما تعرضت له هذه العقلانية من تأويلات عدة أخرجتها من سياقاتها الإبستيمولوجية، وقطعتها عن غاياتها الأصلية. فقد كان ديكارت مدافعًا عن المسيحية بوصفه مؤمنًا متحمسًا للمسيحية.

لقد وضح محمد عثمان الخشت الأصول الديكارتية، مبينًا أن العقلانية الديكارتية توجهت فى أصلها دفاعًا عن الدين ليتطرق إلى النصوص، التى تدل على هذه الغاية؛ فقد جرت عملية بناء العقلانية الديكارتية فى إطار نبوئى كان الحلم فيها عنصرًا مهمًّا. لقد بين الأستاذ الخشت أن ديكارت تحرك فى المنظور الدينى الكاثوليكى مستخدمًا المفاهيم الدينية؛ مثل الحلم الذى يعنى أيضًا ضرب من الوحى الإلهى وآليات أخرى مرافقة له «مثل آلية مواجهة الشيطان الماكر بمساندة الإله الصادق حاضر فى التفكير

فإن النتيجة معلومة مسبقًا؛ حيث إن الإله الصادق سيقدم للإنسان آلية النجاة أو على الأقل سيدعم آلية الإنسان الخاصة بالنجاة، على هذه الآلية الخاصة، أعنى الفكر، غير كافية بذاتها، بل بحاجة دومًا لضمان إلهى، وهذا الضمان الإلهى مسلم به منذ البدء فى إحدى أهم لحظات بناء المذهب الديكارتى[١٤].

بعد تمحيصه للفلسفة الديكارتية التى أخذت رمزية العقلانية المطلقة يخلص الخشت إلى أنه على الرغم من أن الديكارتية صاغت ذاتها عبر المنطق العقلانى الخالص، إلا أن الحفر فى مقدماتها وأدواتها، يؤكد على أن البداية كانت دينية ومنه فالفلسفة الديكارتية تضمر الازدواجية، التى تؤكد الاشتباه فى هذه الفلسفة؛ بمعنى أنها فاقدة للوضوح والبداهة، كما كان إدعاؤها قبلًا.

٢ ـ الدين والعقلانية النقدية فى فلسفة كانط: يعد كانط محطة مركزية فى مسار الحداثة الغربية، بل يصفه فوكو بفيلسوف الحداثة[١٥]، بما أنه فصل فى أمر المتعالى، وأرجع قدرة المعرفة للإنسان، كما حسم أمر المعرفة؛ حيث قسمها إلى مجال معروف وهو عالم الظواهر؛ حيث يمتلك الإنسان قدرة المعرفة الحسية والعقلية، أما عالم الظواهر فى ذاتها فهى مستعصية على المعرفة، ولا يملك إليها الإنسان سبيلًا، ويعد الدين مجالًا مركزيًّا فى هذا العالم اللامعروف بما أنه لامعقول، فكان من ثم لا معروف، وهى عملية للأنسنة واكبت مجرى الحداثة، أصبح فيها الدين غريبًا عن الإنسان بلا سند، مادام الوحى فى حد ذاته عملية تاريخية لا تمتلك قوة فى ذاتها. فقد اعتبر الفيلسوف الفرنسى لوك فيرى كانط فيلسوف الحداثة، بما أنه حدد لحظتين هما زمنية الحداثة وراهنيتها؛ الأولى تمثلت فى إضفائه النسبى على المطلق، وبيانه التمفصل بين المتناهى واللامتناهى، ومن ثم يكون كانط هو الذى دشن فضاء العلمانية، أما الثانية فتتبين فى الميتافيزيقا وهو ما أمد العصور اللاحقة لكانط بعدم جدوى الميتافيزيقا[١٦].

لقد أعدم كانط القدرة البشرية فى انتقالها إلى الماوراء، ومكن له من جهة أخرى التعالى الأخلاقى الخارق، ليكون الدين أحد البدهيات التى ينتهى إليها الإنسان عبر عمله الأخلاقى؛ لذلك يتحول الدين من الوحى إلى العقل العملى، وسيمتلك بذلك ناصية الممارسة التى تقوده إلى معرفة الله بدون وحى، ولذلك كان الله بداهة غير معروفة.

تؤلف فلسفة الدين مجالًا من مجالات البحث المهمة عند محمد عثمان الخشت، وهى من المجالات التى يقل الاهتمام بها فى الفكر العربى المعاصر بوجه عام، لكن سؤال الدين يعد سؤالًا مثيرًا إلى حد بعيد فى خضم صدمة الحداثة التى أصابت الوعى العربى منذ حملة نابليون على مصر؛ لذلك يكون البحث فى هذا المجال، من مستلزمات النظر فى قضايا هذا الوعى، خاصة أن الدين يشمل المساحة الأكبر من هذا الوعى، ووضعه بالنسبة لصدمة الحداثة يثير التوجس والخوف. خاصة أن الفكر العربى يشهد عملية انزياح مفهومى، يقوم عبرها بعملية مطابقة بين الذات والآخر بطريقة لاواعية. لذلك يكون اختبار مفهوم الدين من الأولويات التى يجب إجراؤها.

سيتوجه الخشت إلى حقل فلسفة الدين للتعرف على حدود التلاقى والافتراق، بالنسبة لأديان الوحى ذات التأثير. فبالنسبة له يعد الإسلام من الأديان التى أثرت على حركة التاريخ، وهو يحمل فى ذاته شروط العالمية؛ فالخطاب القرآنى موجه إلى العالم كافة[١٧]. ولأن دينًا يحمل مثل هذه الخصائص الكونية، فمن الواجب على المفكر اليقظ أن يؤلف مجالًا لفلسفة الدين، تنكشف عبرها عقلانيته المخالفة، لما توصل إليه الوعى الغربى عن الدين المسيحى. ومن ثم تأسيس إطار نظرى لمعرفة المكونات العقلية للإسلام باعتباره يشغل مركز الوعى العربى خاصة فى راهنها. ثم أن الفكر الغربى جملة ولدواعٍ تاريخية تجاهل مميزات هذا الدين، وربما بسبب الظرف التاريخى الشامل للعلاقة العدائية لأوروبا اتجاه الإسلام منذ نزوله إلى أن تعلمنت هذه الأخيرة، وغدا عداؤها أشد من عداء الحروب الصليبية، فباسم المنظومة العلمانية،يُقَوَّضُ الدين وتجرى عليه حملة شاملة، وهى ما يصطلح عليه اليوم بالحرب على الإرهاب. أفلا يقتضى مثل هذا الحال تصفح فلسفة الدين جملة، وبناء ركيزة نظرية لمعرفة حقيقة الإسلام، وهو المنجز الذى قام به الخشت.

قبل البدء بالمشروع، لا بد من استقصاء معرفى لمجال فلسفة الدين، والنظر فى طبيعة العقلانية التى نظرت فى الدين، ولعل العقلانية النقدية الكانطية تحقق السبق فى ذلك؛ ومن ثم السؤال «عن مدى اتساق كانط مع نفسه، عندما أراد أن ينظر لفلسفة فى الدين؛ فهل أعلن شيئًا وأضمرت فلسفته شيئًا آخر؟ وإذا كان «كنت» قد قال عن فلسفته إنها ألغت المعرفة، لكى تفسح مجالًا للإيمان، فهل كان يعبر هذا

القول بصدق وموضوعية عن مضمون هذه الفلسفة أم لا؟»[١٨] هى أسئلة مثيرة جدًّا؛ فكانط هو الذى مكن لإنسان الحداثة أن ينتج دينه الخاص، وهو دين متفق مع طبيعة العقلانية التى انفتحت على الخيارات البشرية المتعددة. إذن مع كانط نكون بإزاء دين جديد، يرتكز على إيمان خاص، يرفض الوحى، ويجعل الإنسان مصدرًا أولًا له. هكذا تعد الكانطية قراءة عقلانية صامتة للمسيحية، وهى دين مقلوب يبدأ من العقل لينتهى إلى الدين.

والحق أن كانط وعلى خلاف ما هو مروج، قد وقع فى تناقضات فيما يخص مفهوم الدين، أولًا بإبقائه على مستوى العقل ثم «إن قول «كنت» بأن الأشياء فى ذاتها وعدم قابليتها للمعرفة قد يعنى أن الأشياء فى ذاتها يستحيل الوصول إليها عقليًّا، لا لأن ثمة وسيلة أخرى لمعرفتها، وإنما لأنها ليست موضوعات جوهرية يمكن الإمساك بها برهانيًّا، وهى لا تعدو أن تكون مجرد حد منطقى، أو هى دوال منطقية تحولت بفعل إنشائية العقل إلى جواهر، وهى كذلك لعدم وجود مقابل واقعى لها»[١٩]، بهذا ينتهى الخشت إلى عدم اتساق الفلسفة الكانطية مع ذاتها، فقد وضعت عالم الأشياء فى ذاتها فى إطار العقل، فى حين يزعم كانط أنه فصل بينهما فصلًا كليًّا، وبهذا يضع الدين فى إطار العقل، ويجعل الإيمان فى خضم العقل[٢٠]، فقد تحول الله إلى مجرد فكرة عقلية جوهرية، لا وجود لها فى عالم الطبيعة، التى يتجلى فيها بحق عبر القدرة والإرادة؛ لذلك ينفى العقيدة ويبقى على العقل سلطانًا للأمر والنهى، ذلك أن العقل هو المنبع الوحيد الذى يقوم بعملية التنظيم[٢١].

لقد تمكن الخشت من إثارة أسئلة مهمة فيما يخص العقلانية النقدية الكانطية، التى أعادت صياغة الدين المسيحى، لتجعله مقلوبًا بدأ من العقل، لينتهى إلى الإيمان بدون دليل. لقد استخدم فى سبيل بيان التناقضات التى تضمنتها الفلسفة الكانطية تحليلًا منطقيًّا عميقًا حصل به الأسس المعرفية لهذه التناقضات، والحق أنها بينت قيمة العقلانية الحداثية التى أسست انفصالًا قاطعًا بين الدين والعقل.

٣ ـ العقلانية المنحازة ـ هيغل والتثليث ـ: التفت الدعوى العامة للعصر الحديث على فكرة مركزية، وهى انفصال العقل عن الإيمان انفصالًا قطعيًّا. غير أنه ـ وعلى الرغم من هذا انفصال بين العقل والإيمان ـ «لا تزال الطبيعة الإلهية تؤرق العقل

الإنسانى، بل لا تزال مشكلة الإله نفسه تستحوذ على كثير من العقول»[٢٢]. لم يتمكن الإنسان من الانفصال عن أسئلته المصيرية، ونعنى بها تلك التى ارتبطت بالميتافيزيقا؛ حيث يجد الإنسان مجالًا خصبًا لمناقشة هذه الأسئلة.

وإذا كان جهابذة الحداثة ديكارت وكانط قد قدما أنساقًا تدعى التناسق العقلانى الخالص، فقد بين التحليل الذى قدمه الخشت عدم اتساق هذه الفلسفات مع مقدماتها، وأنها فى نهاية المطاف ارتبط فيها العقل بالدين، وهى تأويل عقلانى عميق للدين. فهذا كانط الذى بدأ من العلم، يخلص إلى قراءة أخرى عن الصلة بين العلم واللاهوت، وسيكون الله موجود خارج الأدلة التقليدية التى يمد بها اللاهوت، لقد تمكن كانط من بناء دليل آخر على وجود الله، يحمى هذا الوجود من القراءات التقديسية التى تبدو ضعيفة جدًّا، مقابل البراهين الدامغة، التى قدمها العلم فى ذلك الزمان الكانطى؛ إذ روح العصر تقتضى جدة التدليل، فهل أراد كانط بناء لاهوت طبيعى ينطلق من العلم وليس من النص المقدس؟

ويعد هيغل محطة مركزية فى الإنشاء المرجعى للحداثة التى تعنى انفصال كلى عن الدين ليكون موضوعًا للعقل، وسينتهى الخشت فى هذا الصدد إلى وجود إشكالية فى قلب المذهب الكلى الهيغلى، ومن ثم السؤال عن مدى اتساقه؟ أى «مدى اتساق «هيجل» مع نفسه عندما أراد أن يُنظر لفلسفته فى الدين، فهل أعلن شيئًا، بينما أضمرت ممارسته الفلسفية شيئًا آخر؟ وعندما صرح «هيجل»، بأنه تجاوز الدين إلى الفلسفة، هل كان يعبر بموضوعية عن حقيقة ممارسته وطبيعة نسقه؟ أم أنه ظل فى إطار الدين، وبالتحديد الدين المسيحى، وحول الفلسفة إلى ديانة تتحدث بلغة فكرية مجردة، وقدم مذهبًا ظاهره الفلسفة وباطنه المسيحية؟»[٢٣] هى أسئلة مفصلية يعبر بها الخشت عن القراءات المراوغة التى اتخذتها العقلانية فى أحد محطاتها، وهى هنا المحطة الهيغلية؛ حيث كانت الفلسفة تأويلًا للتثليث المسيحى؛ وحيث تحولت العقلانية إلى تأويلية مسيحية، تقصى كل العقائد الإنسانية الأخرى لتؤلف المطلق الكونى فى وضع الذروة.

يرى الخشت أن الفلسفة الهيغلية تدعى أنها بدأت من الدين، لتنتهى إلى الفلسفة، ولكنها فى الحق دين ينتهى إلى دين. ونضيف إلى هذه النتيجة التى خلص إليها

الخشت، فكرة مهمة تخص الماركسية بوصفها تأويلًا ماديًّا للنسق الهيغلى، فبفعل هذا الاندماج الحادث بين العقل والدين فى فلسفة هيغل، تحولت الماركسية إلى ديانة مادية تكرز بالبشارة التى تعنى الوعد الحق بجنة عدن التى يسير إليها جدل التثليث ـ أعنى جدل المادة والتاريخ ـ كما بدا فى النسق الأصلى للتنظير الماركسى، وهى المرحلة الشيوعية؛ حيث الجزاء الذى ينتظر الإنسان بفعل عناية المادة. وهى فكرة تتوارى خلف النتائج التى انتهى إليها الخشت فى قراءته للمسيحية بما أنها قائمة على التثليث، ومسار المطلق الذى يعنى انغلاق المذهب على نتائج محددة ومغلقة تعنى أحكامًا أيديولوجية توضح فى النظام الشيوعى، الذى قام بحرب كونية شاملة، ولعل فلسفة نهاية التاريخ التى ولدت العولمة هى أحد نتائجها الخطيرة.

يكشف الخشت عن قراءة مهمة لفلسفة هيغل؛ فقد قام هيغل بعقلنة الديانة المسيحية؛ وهى على ما يبدو عملية مهمة جدًّا فى زمن سيادة العقل؛ لذلك ستتماهى المسيحية مع المطلق وتكون شاملة، فظاهر فلسفة هيغل هو العقل، أما باطنها فهو المسيحية، ليزداد الخشت فى بيان طبيعة هذه الفلسفة، التى اصطلح عليها بالعقلانية المنحازة، التى فتحت الفكرة على الصيرورة والتاريخ، لتصل بعد ذلك إلى الانغلاق. فما الدواعى إلى ذلك «ربما بدافع انحيازه المسبق لكل من المسيحية والملكية البروسية، عندما جعل المسيحية هى نهاية الروح الدينى، بوصفها الدين المطلق عنده، وعندما جعل الملكية البروسية قمة النضج السياسى، ونهاية التاريخ»[٢٤]. بهذا انحاز هيغل إلى الأيديولوجيا بينما كان بمقدوره أن يسير مع المذهب فى السبيل الذى حدده له، وهو الجدل الذى سيبقيه منفتحًا على تجليات المذهب، وصيرورة لا يمكن التكهن بما تنتهى إليه.

ثانيًا ـ العقل والإيمان عند الخشت ـ طبيعة العقلانية الإسلامية:

تؤلف إشكالية الصلة بين العقل والدين ـ فى العصر الحديث ـ أهم النقاط التى أثارت حوارات فكرية أثرت على الرؤية الإنسانية إلى أبعد مدى، ليس فى مجال الفلسفة فقط؛ بل شملت الرؤية العامة للإنسان الحديث. والحق أن هذه الرؤية تميزت بهيمنة كلية للجانب المادى على الجانب الروحانى، لتجعل الإنسان فى حيص بيص، يبحث عن الإجابات الخاصة بأسئلته بين ركام المادة، غير أنه ينتهى إلى

انحسار بصره دون جدوى. فهل يمكن تحصيل الحقيقة بفصل الدين عن العقل، أو بين الهنا والهناك؟

تتميز المقاصد التى خططها محمد عثمان الخشت بالدخول إلى قراءة مقارنة بين التنوير الغربى المؤسس على مجرد العقل، والعقلانية التى تربط بين العقل والدين. التنوير الغربى الذى بدا عند الخشت واعتبارًا من النتائج التى حصلها على صعيد فلسفة الدين، قد وقع فى الاشتباه، التناقض والانحياز. سيشير الخشت إلى أن العقلانية الغربية، قد تخفت تحت دثار العقل الخالص، وستكشف النقدية الخشتية، ذلك الوصال العميق بين العقل والدين، فى المرجعية الكلية للحداثة بوجه عام. وإذن هناك حقيقة أخرى محمولة بين ثنايا الحداثة، إنها العقلانية المنسلة من الدين، وهو ما برهن عليه محمد عثمان الخشت عبر قراءات فى إبستيمولوجيا الفلسفة الحديثة من خلال أقطابها الكبار.

لقد كانت هذه الفلسفة النقدية الخشتية مقدمة لبيان طبيعة التنوير الإسلامى، مقابل التنوير الغربى، أو الإشارة إلى وجود عقلانية إسلامية، مقابل العقلانية الغربية. وهى عملية مركزية، إذا ما رمى الفكر العربى بناء ذاته، منفصلًا عن سلطة التنوير العلمانى الغربى، فعليه الكشف عن ذخائر مكنوناته ومكوناته. وإذن لا بد من تمحيص موقف الآخر، من الذات لإجراء عملية كشف عميقة لها.

والحق أن المهمة النقدية التى أداها الخشت عبر اهتمامه بفلسفة الدين، ليكشف بعد ذلك أن العقلانية الحداثية هى تأويل للدين، وبيان ذلك الفلسفات التى تبيَّنت فى التحليل؛ حيث سرى الخشت عبر آليات الإبستيمولوجية عميقة للغوص فى هذه الفلسفات، إلى تحصيل البدايات الأولى، التى انبنت عليها العقلانية المقصية للدين، فإذا بها ذات صلة خفية بالدين، ودليل ذلك تلك العقلانيات المؤسسة للحداثة، من ديكارت إلى كانط ثم هيغل، بهذا تكون الحداثة ذات صلة متينة بالدين، وهى عبارة عن قراءة عميقة فى جذوره.

مقابل العقلانية الغربية المستتبة، هناك عقلانية الذات وهى ذات خصوصية، إنها لا تنفر من الصلة بالدين، وتؤسس نفسها فى إطار تعقيل خاص يعترف بوجود الله

عبر المبدأ الأول وهو الشهادة بوصفها بداية المعرفة بوجه عام. وهنا يكون للعلم مصداقية ومشروعية كونية، وتكون الأخلاق ماهية أصلية وسيرة ضرورية للإنسان لا تنفصل عن العلم، لا يمكن أن يتخطاها. فما طبيعة العقلانية المرتبطة بالدين؟ وكيف يمكن تأسيس عقلانية إسلامية تنويرية، تتمكن من بناء الذات بناء الاستقلال ثم الإبداع؟ إنها المهمة الاستشرافية التى قام بها محمد عثمان الخشت، بداية من نقديته التى تمكن عبرها من تحليل العقلانية الغربية، فما طبيعة العقلانية الإسلامية؟ وما الفرق بين العقلانية الغربية والعقلانية الإسلامية؟

١ ـ طبيعة العقلانية الإسلامية: تتمثل الخطوة الأولى لبناء مفهوم عن العقلانية الإسلامية، عند الخشت فى تحليل العقلانية الغربية، وبيان صفتها النسبية التى بدت فى نهاية المطاف شكلًا أيديولوجيًّا، غايته هى السيطرة على العالم، ويعد العالم الإسلامى قسمًا مهمًّا فى مسار هذه السيطرة، بهذا كان الاستشراق الغربى حقلًا ضخمًا، لبيان تراتبية سلطوية، تجعل من العقلانية الغربية عقلانية كونية، بينما العقلانية الإسلامية عقلانية، لا تصل إلى مصاف العقلانية بمعاييرها المحددة غربيًّا. بل هى مجرد عقائد تنتمى إلى زمان لم يكن فيه العلم الوضعى قد أسس ذاته. من هذا الباب يضع رينان الإسلام، تحت ضغط التوجه الوضعى، فهو «ينتقد الإسلام لأنه ـ حسب زعمه ـ عاق حركة العلم، وقام بالتعتيم على العقل فى محاضرته «الإسلام والعلم» وذهب فى كتابه «ابن رشد والرشدية (١٨٥٢) إلى أن التصلب الدينى عاق المسلمين عن التطور العلمى والفلسفى»[٢٥]، لكن مثل هذا الموقف المجحف من الإسلام، كان سببه الأصلى هو المرجعية الوضعية لرينان، ومنهجه التاريخى الذى بين أن العقائد هى منتوج إنسانى فى زمان لم يكن فيه العلم موجودًا، باختصار إن الفلسفة الرينانية هى أحد منتجات العقلانية الغربية المقصية لحق الآخر فى الاختلاف.

يعتبر الخشت أن موقف العقلانية الغربية من العقلانية الإسلامية، يعود إلى عدم دراية العقلانية الأولى بطبيعة العقلانية الثانية. كما أنها تعميم للخلاصة النقدية تجاه الدين المسيحى على كل دين، أى تعميم التاريخية الغربية فى علاقتها بالدين على كل الأديان. ومن ثم وقعت العقلانية الغربية فى التناقض واللاعلم بل واللاتاريخية، بينما ادعت طويلًا الانطلاق من المقدمات اليقينية. فى حين ـ وكما يؤكد الخشت ـ

لم يشهد الإسلام البتة هذا التنازع بين الدين والعلم. وهى أهم الخصائص التى تجعل الإسلام دين لا يناوئ الحق، ويعمل على تنمية العقل، بما حبل به من بداية نقدية، تتمكن فى حد ذاتها من تقديم أسس شاملة للحقيقة. إذ الحكم على الإسلام حكمًا سلبيًا من قبل وضعية أرنست رينان «قد جاء نتيجة المقارنة بالمسيحية؛ حيث لا ينظر للإسلام وفق جدليته الخاصة، فإذا كانت المسيحية رهبانية، فإن الإسلام حسى، وإذا كانت المسيحية مسالمة فالإسلام محارب. وهكذا جاء الحكم على الإسلام نقص الروحانية نتيجة عملية قلب عكسية فى حين جاء الحكم على الإسلام، بالتخلف الدينى المناهض لحرية الانتقاد العلمى نتيجة قياس المثل»(٢٦). هناك تمايز بين المسيحية والإسلام يجب إظهاره لكى يتم تحرير الإسلام، من الموقف السلبى الذى ميز العقلانية الغربية اتجاهه. هى الخطوة الإجرائية الأولى، التى بدت للخشت مقدمة افتتاحية لتنزيه الإسلام، من الالتباس الذى وقع فيه، بسبب الحمولة التاريخية للغرب اتجاه هذا الدين، تعود فى أصولها إلى بداية لقاء الغرب المسيحى بالقرآن.

هكذا تتميز العقلانية الإسلامية بعدم مناقضة الحقيقة العلمية، على خلاف المسيحية، ومن ثم يكون وصف الإسلام بالتخلف والعنف عبارة عن خلاصة للقراءات التاريخية، التى قامت بها عقلانية غربية مؤدلجة، شحنت بالمنظور السلطوى الذى يجعل الغرب أفضل من الشرق، ويفوقه بالعقلانية التى جعلت العلم ينمو فى حين تبقى العوالم الإسلامية فى وضع التخلف بسبب الإسلام فى حد ذاته، بما أنه فى عرف العقلانية الغربية دين لا يبعث الهمة على تقصى الحق بواسطة العقل. لا مراء أن إدوارد سعيد قد حمل هم الكشف، عن هذا الموقف المعادى للإسلام من قبل الغرب، وذلك فيما يبدو واضحًا فى خطاب الاستشراق، وفى القراءات الإعلامية التى تغطى الإسلام؛ إذ «الإسلام، من ناحية أخرى، خبر مزعج بالنسبة للغرب على وجه الخصوص [...] وفى غضون السنوات القليلة الماضية، لا سيما منذ أن لفتت أحداث إيران انتباه الأوربيين والأمريكيين بقوة، قامت وسائل الإعلام الغربية، بناء على ذلك بتغطية الإسلام: فأعملت فيه وصفًا وتشريحًا وتحليلًا، كما خصصت مناهج سريعة لتدريسه ودرسه، وبالنتيجة قامت وسائل الإعلام تلك بجعله معروفًا»(٢٧). لكنها معرفة تضمر الكثير من التدليس، فقد بين الغرب أن التفاضل

الأصلى بين الإسلام والغرب أساسه التميز بين عقلانية علمية وأخرى وجدانية لا تكرس إلا الخرافة والعنف.

فى قراءة المشاريع العربية الفاعلة، تغييرًا للعقل العربى الإسلامى، تؤلف إشكالية الأصالة والمعاصرة، مقدمة تتصدر كل مطالب النقد، غير أنها لم تعثر على حل يؤدى إنشاء وضع بنائى منتج لفكر العربى مأمول. بل ويتحول المشروع النقدى إلى صراع أيديولوجى بين قطبين؛ الأول يعبر عن أنظمة مغلقة تحتفى بالتاريخ، معلنة عن صلاحيته لكل زمان ومكان. أما الثانية فأنظمة تتشبث بعقيدة ترى الخلاص فى الحداثة الغربية، إنها المخلص الذى يدخل العرب إلى الحداثة. أما دليل هذا الصراع الأيديولوجى المضنى، فهى لوائح التكفير، التى رمى بها الكثير من المفكرين العرب فى القرن العشرين(٢٨). فكيف يمكن للفكر العربى أن يدرأ عنه هذا الفصام؟

والحق أن هذا الصراع الثنائى القطب، قد نتج عن غياب عقلانية التأسيس وعقلانية التفسير، وخروج الاتجاهين عن معطى التاريخية. وتحولهم نحو المحاججة الخطابية اللامجدية، والمناقضة الأيديولوجية. ومن الجلى أن غياب الديمقراطية قد ذكى حال الصراع وحوَّله إلى عائق يقوم دون التغيير السياسى.

يعد نقد التراث الدينى والعقل الدينى تعبيرًا عن مقاربة أولى، ومركزية فى مشروع محمد أركـون. ولا ريب أن الإسلاميات التطبيقية هى مشروع واعد، وخلخلة لليقين وكسر للشرنقة، التى وضع الإنسان العربى نفسه فيها منذ مغادرته للتاريخ. إذ فاجأ مشروع محمد أركون العقل الإسلامى بخلاصة إبستيمولوجية كسرت أطره الدوغمائية، وخلخلة لقواعد الاعتقاد لديه، وتساءلت عما رأى فيه هذا العقل اليقين المطلق «هل ينبغى عندئذ والحالة هذه مقارنة مفهوم التراث أو درسه (بالمعنى المثالى والمتعالى) استنادًا على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالى أيضًا؛ لأنه (أى الإسلام) يمثل التعبير «المستقيم» (الأرثوذوكسى) الوحيد عن التراث المثالى الوحيد الذى تلقته الأمة المثالية؟ أم أنه ينبغى علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى»(٢٩). فهل تكون الإسلاميات التطبيقية دمجًا للعقلانية الإسلامية فى العقلانية الغربية؟ وإلى أى مدى تحرر المنهجية الأركونية العقل الإسلامى عبر التطبيقات المنهجية لخلاصة العقل الغربى؟

تبدو خطوة أركون النقدية ضرورية ومهمة للولوج إلى قراءة علمية للتراث الديني، والفرز الحيوى له بين ما هو إنساني وغير إنساني، وفى الفصل بين العقلانى الضرورى والوجدانى المعبأ أيديولوجيًّا. لكن اعتبار أركون للصيرورة العقلية العربية الإسلامية مسارًا ينهج نحو حداثة عربية على أنموذج الحداثة الغربية، هو ما جعل هذا المشروع يتسم بالخاصية اللاتاريخية، على الرغم من استخدامه للآليات التاريخية ودعوته إلى انفتاح تاريخى على النص، ولكن يبقى هذا المشروع مشروعًا مهمًّا بغية الولوج إلى بنى منهجية لاحقة فى نقد العقل العربى الإسلامى، لكنه يمثل أنموذجًا بينًا عن منطق تقليد الآخر.

من بين التيارات المتفرقة ينتمى محمد عثمان الخشت إلى تيار فكرى انبثق فى العالم العربى، تيار دشن مرحلة جديدة، ترتفع عن التقليد، تقليد السلف وتقليد المحدثين. فهو تيار يريد إنشاء عقلانية تركيبية، ترتفع نحو القراءة التجديدية للعقل الإسلامى، منفصلًا عن التيارين المتصارعين؛ فالغاية لديه هى غاية معرفية تتجاوز الأدلجة.

كما يفتح طه عبدالرحمن عبر مشروعه الفكرى الممتد سؤال العقلانية الإسلامية، مقابل العقلانية الغربية؛ إذ العقلانية الإسلامية، هى حلقة أخرى من العقلانيات، يجب النظر إليها منفصلة عن العقلانية الغربية، ومن ثم درأ التفاضل المنصوص فى العالم الحديث والمعاصر، الذى يقر بأفضلية المعقول الغربى على المعقول الإسلامى. وهنا يجرى طه عبدالرحمن نقدًا إبستيمولوجيًّا عميقًا للعقلانية الغربية، التى يصطلح عليها بالعقلانية المجردة، ولهذا الاصطلاح دواعيه المعرفية؛ فهى تنفصل عن الأخلاقية، بينما ماهية الإنسان الأصلية هى الأخلاقية.

مقابل العقلانية الغربية، ينشأ طه عبدالرحمن، مفهومًا مميزًا للعقلانية الإسلامية، التى بدت فيها الأخلاق معتلية ناصية القيادة. لذلك تكون العقلانية المؤيدة، هى أعلى درجات العقل، بينما تكون العقلانية الغربية، هى عينها تحسس للغرائز الإنسانية. هكذا يربط طه عبدالرحمن العقلانية بالأخلاقية، ويعد هذا الربط هو جوهر العقلانية الإسلامية «فالأخلاقية هى وحدها، التى تجعل أفق الإنسان مستقلًّا عن أفق البهيمة، فلا مراء فى أن البهيمة لا تسعى إلى الصلاح فى سلوكها، كما تسعى إلى رزقها

مستعملة فى ذلك عقلها؛ فالأخلاقية هى الأصل الذى تتفرع عنه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التى تستحق أن تنسب إليه ينبغى أن تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقى»[٣٠].

ركز طه عبدالرحمن على طبيعة مخصوصة للعقلانية الإسلامية، إنها عقلانية ترتبط رباطًا مباشرًا بالقيم، وهى التى تستطيع تسيير المادة فى أفق هذه القيم. لذلك لن تكون ضارة للإنسانية، بما أنها لا تقود نحو الإشباع الغرائزى الذى أقرته العقلانية الغربية، ذلك أنها تقوم على «الأوصاف الباطنة والأعمال الداخلية للأشياء»[٣١]، ولذلك فالإنسان الذى ينخرط مفكرًا بمثل هذه العقلانية المنفتحة على القيم هو إنسان حى، بينما أورثت العقلانية الغربية الإنسانية المعاصر الموت بما أنه انفصل كليًّا عن هذه العقلانية الحية؛ إذ من مات قلبه، مات كله، فإذن «الإنسان المعاصر» الذى ليس له نور من الدين عبارة عن إنسان ميت»[٣٢]. تقودنا هذه المقاربة الطهائية إلى إثارة سؤال طبيعة العقلانية عند محمد عثمان الخشت، فإذا كانت الأخلاقية هى جوهرها عند طه عبدالرحمن، فما جوهرها عند محمد عثمان الخشت؟

٢ ـ العقلانية الغربية والعقلانية الإسلامية ـ التقابل والمجاوزة: لقد قام محمد عثمان الخشت بتقصى أركيولوجى فى الجذور المعرفية للعقلانية الغربية، ممثلة فى أقطابها الثلاثة ديكارت، كانط، وهيغل، ولقد تبيَّن عبر النقدية التى سعى إلى تأسيسها أن العقلانية المنصوصة عبر الحداثة، هى عقلانية تثبت شكلًا من الثنائية، هناك الدين وهناك العقل، غير أن العقل يتوارى خلف الدين ليبقى العقل المجرد هو الشكل المؤسس للعقلانية الغربية. ولقد أكد الخشت أن القراءة المتأنية لطبيعة المعرفة المنصوصة، أكدت أنها تأويل للدين، وهى تنسل منه، ولا أدل على هذا الاندماج الحادث فى جذور العقلانية الغربية، الوحدة النسقية بين التثليث والمنهج الجدلى الهيغلى؛ إذ «المتأمل فى مضامين المذهب يجد «هيجل» لم يبدأ من الدين لكى ينتهى إلى الفلسفة، وإنما يبدأ من الدين لينتهى إلى الدين، وما الفلسفة إلا جسر انتقل عليه «هيجل» من المرحلة اللاهوتية إلى الديانة المعقلنة، فحركة السير الفعلية ـ التى تختلف عن الحركة المعلنة الظاهرة ـ ليست من الدين إلى الفلسفة، بل من الدين إلى الفلسفة إلى الدين مرة أخرى، ولكن ليس الدين بالمعنى الإنسانى العام، وإنما الدين

المسيحى على وجه التحديد»[٣٣]. يبرز الخشت من خلال قراءته للعقلانية الغربية صفة الانحياز المؤدلج لهذه العقلانية؛ فقد انتهى هيغل إلى وضع تراتبى يجعل العقل الغربى مرادفًا للمطلق أو لا، ثم وضع إقصائى ثانيًا، فلا وجود لما يضاهى العقل الغربى فى التاريخ، وهنا تتبين الصفة التسلطية، لمثل هذه العقلانية، ومن خلالها نقرأ التاريخ الاستعمارى لأوروبا حديثًا وراهنًا.

وهكذا يدلل الخشت على الصلة الوثيقة بين الحداثة والدين، بعدما فصلت المركزية الغربية بينهما فصلًا قاطعًا، وأوحت فى روع الإنسانية التناقض المؤصل بين الدين والتقدم، الدين والأخلاق... إلخ. ولقد تجاوز المحدثون فى الفكر العربى المعاصر إلى هذه الاختيارات، ومن ثم ضرورة بناء الذات تحقيقًا للتقدم، انطلاقا من وعى العلمانية وتقرير شمولها حتى تكون سبيلًا تنتهجه الذات نحو التقدم. إلا أن ينتمى الخشت إلى اتجاه ثالث، لا يتحيز إلى مفهوم سلفى وثوقى يرفض الحوار العقلانى مع العقلانية الغربية، ليفتقد من ثم الإمكانات القويمة للرد والقراءة العميقة مساراتها؛ إذ لم ينخرط فى عملية حوارية، تعنى المعرفة بالآخر، معرفة تستوفى شروط التداول المعرفى؛ إذ الخشت يتميز عن هذا الاتجاه بالدراية المتينة بالآليات الفلسفية ومرجعياتها الشاملة ومناهجها؛ مما مكنه من الدخول فى معالجة أركيولوجية للأصول المعرفية للعقلانية الغربية، فإذا بها ذات صلة وثيقة بالدين بل هى قراءة عميقة فى صلب الدين المسيحى.

كما لا ينتمى الخشت إلى الاتجاه الذى صدمته الحداثة؛ فهو يسير فى برهانه على تعالق العقل الغربى بالدين المسيحى عكس اتجاه الفكر المنصوص من قبل المركزية الغربية؛ فالعقلانية الغربية تنسل من رحم الدين، ولذلك تحضر العقلانية الإسلامية بوصفها عقلانية أخرى إلى جانب العقلانية الغربية، فلا تفاضل بينهما ولا ترتيب دونى يجعل العقلانية الإسلامية مساوية للتخلف كما أردف إلى ذلك أرنست رينان؛ إذ «قياسًا مرة أخرى على المسيحية والغرب والعلم، يرى أن النهضة لن تتحقق عن طريق الإسلام، بل سوف تتحقق عن طريق إضعافه، فالنهضة فى الغرب، تحققت بإضعاف الكنيسة وسوف تتحقق فى الشرق بإضعاف الإسلام، وأفضل شىء يمكن أن نسديه للمسلم هو تحريره من دين الإسلام»[٣٤].

لقد عملت النقدية الخشتية على توضيح ملامح الانفصال القائم بين التاريخية الغربية والتاريخية الإسلامية، ملحة على ضرورة الفصل بينهما، فلا صلة يمكن تجمعهما بالنظر إلى الاختلاف الجذرى بين المسيحية والإسلام؛ حيث يقول الخشت «إن رينان يصر على قياس المثل، وينسى الفروق الجوهرية، بين الإسلام والكنيسة المسيحية فى الغرب»[٣٥].

وقبل رينان اتسمت فلسفة هيغل بالنعرة العنصرية؛ حيث ألغت هذه الفلسفة الإسلام من قائمة الأديان، ولم تترك إلا المسيحية باعتبارها تحصيل للمطلق، بهذا أخرج هيغل الإسلام من التاريخ «مع أن الإسلام ـ لأسباب موضوعية صرفة ـ من أكثر الأديان تأثيرًا فى حركة التاريخ، وتتوافر فيه شروط العالمية أكثر من أى دين آخر [...] ومن حيث إن الخطاب القرآنى فى موجة إلى العالم كافة، وإنه يعترف بالتمايز والاختلاف الموجود بين الشعوب»[٣٦].

وهكذا تكون العقلانية الغربية عقلانية مؤدلجة وانحيازية، تتجه إلى بناء مركزية شاملة تتميز فيما يلى:

١ ـ إنها متعددة الأوجه، إنها باطن وظاهر، باطن ينسل من حيث المصدر إلى الدين، وظاهر يدعى القطيع عن الدين، وهو ما أورث العقلانية الغربية صفة الانحياز الإقصاء والخطاب المنافق تبين فى طبيعة الدعوة العالمية إلى حقوق الإنسان.

٢ ـ ذاتها ثنائية الطابع، إن العقلانية الغربية تتميز بالثنائية ودليل ذلك هو الكوجيتو الديكارتى؛ حيث يؤسس لثنائيات الدين والعقل، العقل والمادة، كما أسس لثنائية الأنا والآخر، التى أورثت الإنسانية ويلات العصر الحديث، من ضغينة وحرب الكلى ضد الكل، وانفصال بين العلم والأخلاق، وبين السياسة والأخلاق.

٣ ـ إنها مؤدلجة فهى عملية أدلجة تتجه إلى بناء مركزية غربية، كانت عاملًا لوعى التفاضل بين الأبيض والملون، فعملت على تأسيس برنامج كونى، يكون فيه الأبيض فى المركز، أما الهامش فلا يرقى إلى مصاف العقلانية، والملون يتصف بالقصور الذاتى قطعًا.

انطلاقًا من النقدية التى قدم بها محمد عثمان الخشت، التى هى «رؤية نقدية صارمة

تميز بين الموضوعى والذاتى، وتكشف الانحياز التاريخى والعقدى والفلسفى الذى يقع فيه بعض الفلاسفة تحت وطأة العوامل الأيديولوجية»[٣٧]. هكذا تنزل الهالة الكونية عن العقلانية الغربية، وتألف رؤية من الرؤى الإنسانية، لن تتفاضل بالخصائص التى استدل بها عليها أصحابها؛ فهى واضحة وبديهية بذاتها، غير أنها من جهة أخرى هى مجرد منتوج تاريخى مؤدلج.

تفتح النقدية عند محمد عثمان الخشت آفاقًا عقلانية مغايرة للعقلانية الغربية، ويمكن أن نعتبر أن العقلانية الإسلامية هى أفق آخر من آفاق العقل، تتميز بخصائص مغايرة لخصائص العقلانية الغربية. فبعدما بين الخشت الطابع النسبى للعقلانية الغربية، تنفتح السبل أمام العقلانية الإسلامية، لتتجاوز النسق التفاضلى الذى ضربته الحداثة على العقل الإسلامى.

تتميز العقلانية الإسلامية بوضوح علاقتها بالدين، وهى علاقة صريحة وبينة؛ إذ الإسلام يختص بميزات، تعد عند الخشت كما يلى:

١ ـ يتميز الإسلام بأنه غير رهبانى كما هى المسيحية، إنه سعى لتغيير الحياة، ومن هنا جاء مفهوم الخلافة التى تعنى انخراط الخليفة بوصفه مؤتمنًا على الكون فى الحياة. لعل هذا المفهوم يبدو جليًا فى فكر طه عبدالرحمن فى اندماج القيم فى الحياة بما أن الأخلاقية هى التى تحرك العقلانية.

٢ ـ الإسلام إرادة قوة لتثبيت القيم فى الحياة؛ لذلك تترجح الحرب بوصفها دفاعًا عن الذات، وتثبيتًا للنفس مقابل المسيحية التى ركزت على المحبة، بينما الموقف الإنسانى يتطلب القوة وليس الضعف.

٣ ـ الإسلام دين كونى وعالمى، بما حبل به من مفاهيم الكونية، فهو دين اعتراف بالحق الإنسانى، فالشهادة التى هى شرط الإيمان، تعبير عن الخضوع الطوعى للعبودية، الأمر الذى يجعل القانون الموضوعى المتمثل فى وجود الله المتجلى عبر أسمائه الحسنى هو قائد الذات البشرية، والحاكم بين الخير والشر، الفاصل بين الحق والباطل.

٤ ـ الإسلام دين تعارف، يحتكم فى أمر العلاقات البشرية إلى التقوى وهى تجربة

أخلاقية شديدة العمق، بيانها السجود الله إخلاصًا وصدقًا. وينتهى التعارف إلى إقرار المساواة فى الإنسانية، والعدالة بين الناس على اختلافهم المتعدد عرقيًا قوميًا ودينيًا... إلخ من الاختلافات التى تبدو حكمة فى الخلق الربانى.

٥ ـ الإسلام دين اختلاف، بيان ذلك حرية العقيدة التى يتسم بها، كما أنه إقرار بالاعتراف المتبادل بالاختلاف، يثبت السلام بين الناس.

ثالثًا ـ آليات النقدية عند الخشت ـ التراث الإسلامى معينًا معرفيًا ومنهجيًا: تعد قضية الإحياء، القضية الأم فى الفكر العربى الإسلامى المعاصر؛ إذ احتلت مساحة المفكر فيه بوصفه عصب المركز فى هذا الفكر، منذ حملة نابليون على مصر، حينها تبينت المقابلة بين الأنا والآخر، لتتبعها صدمة عنيفة امتدت ارتداداتها طويلًا، وفرضت بحثًا عميقًا فى أساليب التجديد، هل يكون بالنجدة التى تقدمها العقلانية الغربية؟ أم بالعودة إلى الذات، واستثمار مقدراتها المعرفية والأداتية؟

ويعد التجديد مفهومًا إنسانيًا عامًا، كما أنه مطلب مقترن بحركة التاريخ ومتساوق معها. إذ الثبات يرتبط بالركود، ويفضى إلى العدم، وتكون الثقافة الإنسانية الثابتة، التى لا تجارى الصيرورة، نهبًا لصاحب القوة والسلطة. وعليه فعملية التجديد ضرورية للإنسان وللحضارة، وكل مفرط فى عملية التجديد، ترميه الحياة فى زاوية يمتلكها الذى تكفل بالتغيير، فيتحول الأول إلى موضوع،والثانى إلى مالك له، يوجهه أين ما أراد. إذ «إن سؤال التجديد لدى الخطاب الإسلامى المعاصر اليوم، أصبح بلا شك مسألة وجودية مسألة حياة أو موت، فإذا لم يتمكن من جلو الصدى على مفاصله، التى تكلست واهترأت، فإنه لن يستطيع أن يسهم فى صنع العالم فكريًا وثقافيًا، وإذا لم يخرج من عزلته إلى رحاب المعرفة الإنسانية، فإنه سيبقى يجتر مقولاته التى ما فتأ يكررها ويعيدها منذ قرون»[٣٨]. وهو التصور الذى تجلى فى المشروع الذى وضع خطته محمد عثمان الخشت عبر النقدية فى مجال فلسفة الدين. إذ تخلص إلى وضع أسس فكرية فى سبيل التجديد، تجلت فى العقلانية الإسلامية التى تبدو أولوية، فى تحقيق إحياء الذات وترميمها، وتجاوز ضغط العقلانية الغربية التى تؤسس تفاضلية كونية، تنتهى إلى إعلاء شأنها ورقيها مقابل كل تصورات عن العقلانية. لكن كيف كان حقل فلسفة الدين مجالًا للتغيير عند محمد عثمان الخشت؟ كيف ألف حقلًا عامًا،

للتحقق بإحياء سؤال الاجتهاد؟ فالعقلانية الإسلامية تعنى إعادة بناء آليات الوصال، مع الأصول تنمية لمقدرات الذات المنفتحة على القيم، فكيف استثمر الخشت آليات علم أصول الفقه نقدًا للعقلانية الغربية من جهة، إعادة إحياء العقلانية الإسلامية التى ردمت تحت التقليد؟

والحق أن سؤال التغيير بدأ مبكرًا، مع صدمة الحداثة ودهشة المصريين عندما حل نابليون فى ربوع مصر. وسيتطور ليكون مطلبًا مع رحلة رفاعة رفعت الطهطاوى إلى باريس، ويستمر السؤال مكررًا نفسه، بتغير الزمان وتبدل الناس. وفى مراقبة النتائج على الأرض، بدا أن سبيل التغيير، لم يفتح إلى حد الآن، ذلك أن سؤال الانبثاق الذاتى والتاريخى لم يُسأل بعد، كما أن افتقاد منهج الإجابة يعد علامة على فقدان السبيل؛ فالمرجعيات الفكرية لمطلب التغيير، تركن إلى التقليد، تقليد السلف أو التطلع الشوقى إلى التاريخ الغربى، ليكون نبراسًا للهدى» والحل أن الواقع الإسلامى لا يستوفى هذين الشرطين، فلا هو تطبيق داخلى لروح الحداثة، ولا هو تطبيق يبدع فى أركانها، وإنما هو تقليد لتطبيق هذه الروح أبدعه الآخر، وهو الغرب، أى تطبيق من الدرجة الثانية، والتبس على بعضهم أمر هذا الواقع أيما التباس، حتى ظن أن الحداثة موجودة فيه، والحق أنه لا حداثة مع وجود التقليد، وبناء على هذا، فإن السؤال الذى سبق أن طرحناه، وهو: «ما كيفيات تطبيق روح الحداثة فى المجتمع المسلم؟» يتخذ الصورة التالية، وهى «ما كيفيات الانتقال بهذا المجتمع من الحداثة المقلدة إلى الحداثة المبدعة؟»[٣٩]. لقد بدأت تتبين ملامح، هذه الحداثة المبدعة عند الخشت، انطلاقًا من نقده للعقلانية الغربية، مفككًا أصولها التاريخية والمعرفية، فإذا بها انبثاق عن الدين، ثم سينتقل إلى خطة ثانية، وهى إعادة فتح باب الحق فى التفكير فى عقلانية تفكر بالدين، وهى العقلانية الإسلامية، وإذن تكون الحداثة الإسلامية بالاعتراف بالدين كمقدمة أولى.

إن الوضع الذى يحياه العالَمان العربى والإسلامى فى العصر الراهن، يؤكد على الفشل الذريع، ويجلى خيبة الأمل المهيمنة على الخيارات السياسية والاقتصادية والثقافية والاستشرافية عامة. أما عن الإجابة عن السؤال القديم المكرر، لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون؟ ويبدو أنه يشير إلى طريق آخر، يتبين ملمحه فى سؤال

العقلانية، ومن ثم ضرورة تحرير الذات من ثقل التقليد. لكن ما السبيل إلى تجاوز هذا الثقل؟ يكون عند محمد عثمان الخشت بإعادة تأسيس الذات عبر عقلانيتها التاريخية،عقيدة وعملًا، وهو ما يتبين فى تحقيقاته العلمية حول أطروحات أصول الدين، كما يتبين أيضًا فى موقفه من قضايا الفقه قديمًا وراهنًا؛ إذ بالعلم والعمل تمارس العقلانية الإسلامية، وتنمو نحو تأسيس خيار التغيير الفاعل.

١ ـ العقيدة هى بنية العقلانية الإسلامية: يكون تصور نقد العقل، خطوة مهمة فى مضمار تغيير الواقع العربى الإسلامى وتحوله نحو الحداثة بمفهومها الإسلامى، الذى يعنى إعادة إحياء العقلانية الإسلامية. لكن السؤال الذى يخالج هذا التصور ويواكبه. ما الآليات المنهجية التى استخدمها الفكر العربى فى نقده للعقل العربى؟ ما المرجعية المعرفية التى انطلق منها؟ هل هناك من اتفاق ضرورى بين التاريخية التى نما فيها هذا العقل، ومطالب نقده تجاوزًا نحو حداثة يرجوها؟ هل استيراد المرجعيات يكون كافيًا لعملية الإحياء المرتقب؟ هل من الضرورة استيراد الآليات والغايات أيضًا من تاريخية أخرى؟ وهى التاريخية الغربية. ألا يتحول هذا الاستيراد إلى عائق منهجى، يحد دون تحقيق المطلوب من نقد العقل العربى ومشروعه التجاوزى؟

لقد قدم محمد عثمان الخشت العقلانية الإسلامية بديلًا عن العقلانية الغربية، لتكون مرجعية للتغيير والتجديد. لكن ما أصول هذه العقلانية؟ إنها عقلانية التوحيد، الذى يعد صلب العقيدة الإسلامية. فقبل الاضطلاع بمهمة الإنشاء التجاوزى، بناء للذات بمحاذاة الآخر، لا بد من القيام بعملية قراءة عميقة، للروح العقدية التى سادت فى التراث الإسلامى وهو ما يتضح من خلال تحقيقاته للنصوص العقدية الكبرى، باعتبارها تجلٍّ لممارسة العقلانية الإسلامية، فى حركتها التاريخية، عبر جدل الإنسان والعقيدة.

تتجلى هذه الدعوة بينة فى تحقيقه لكتاب «الفرق بين الفرق للبغدادى»، الذى يرتكز صاحبه على غاية رئيسة، تتضح حسب قول الخشت كما يلى «وقد رأى البغدادى أن من الواجب عليه أن يحقق لهم مطلبهم لما فيه من ضرورة فى تبيان معالم الدين القويم، وتمييزها عن سائر أهواء الفرق الضالة، حتى «يهلك من هلك عن بينة

ويحيا من يحيا عن بينة» على حد تعبيره»[٤٠]. وهكذا تطالب العقلانية الإسلامية إعادة تأسيس الصلة بالعقيدة عبر التراث الذى فكر فيها؛ إذ التجديد يعنى إعادة النظر فى التراث نظرة موضوعية، لا يغلب عليها وضع الإقصاء الذى وقع فيه الفكر العربى الإسلامى، بفعل النقد المؤدى بفعل العقلانية الغربية للتراث؛ فالاستشراق عمل على إثارة اللاشعور سلبى زاد فى موت هذا الفكر وتواريه.

وإذن تستوجب إعادة تحقيق صورة الذات، تحقيقًا عقلانيًّا، التركيز على الجدل الذى قام فى التاريخ الإسلامى حول العقيدة، وعليه فالعقلانية الإسلامية التى تضطلع بالتغيير الفاعل، ستعود إلى أصولها الأولى، ونعنى بها القرآن، وذلك فى سبيل تبيين الطريق بين ركام التاريخ الإنسانى القارئ للعقيدة؛ أى بين الحل المعتزلى والحل الأشعرى، هناك استثارة لوعى التحقق بطبيعة العقلانية المنبثقة من القرآن.

وتعد السنة النبوية أحد ركائز العقيدة الإسلامية، وهى شارحة لكثير من جوانبها، كما أنها وسيلة للعمل تطبيقًا للعقيدة. ذلك أن العقلانية الإسلامية، تتغيًّا إعادة إنتاج الإنسان السارى إلى مقاصد بناء الكون على الأخلاقية؛ لذا تكون السنة النبوية أنموذجًا للاقتداء الضرورى للإنسان الذى جعل التوحيد عقيدة تعصمه من الوقوع فى الانهيار، والحق أن العقلانية الإسلامية تتركز على وعى موقع الإنسان فى الكون، والسير بالعمل نحو الغايات المحددة لاستخلافه فى الأرض.

من بين المهام التى قام بها محمد عثمان الخشت هو تحقيقه لكتاب «**التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير**» لمحيى الدين شرف النووى؛ حيث يؤكد الخشت على مكانة هذا العلم بناء للعقلانية الإسلامية؛ إذ يقول «علم الحديث، يعد من العلوم ذات البال والمكانة فى الحضارة الإسلامية، وذلك لما له من أثر بالغ وفعال، فى كافة العلوم الشرعية والتاريخية التى تعتمد على صحة النقل، وكيف لا؟! وهو العلم الذى غايته تمييز الصحيح من السقيم من تاريخ أو سنة رسول الله ﷺ سواء كانت قولًا أو فعلًا أو تقريرًا أو صفة»[٤١]. بهذا ترتكز العقلانية الإسلامية على ركيزة أولى وهى العقيدة التى تؤسس المرجع والمنطلق، ثم وسيلة تبين العمل بهذه العقيدة التى توضحت بكل جلاء فى السنة النبوية.

هكذا تتفق المقدمات الفلسفية لفلسفة الدين عند الخشت مع هذه الرؤية الجامعة بين العقيدة والعمل بها. فقد تبين عبر نقده للعقلانية الغربية، الصلة المتينة بين الدين والعقل فى التاريخ الغربى الحديث، فكان الدين هو مرجعية أولى للعقلانية الغربية على الرغم من تواريه خلف النقد والتجاوز. أما العقلانية الإسلامية فهى تتأسس على الدين، وهو دين مختلف عن الدين المسيحى، فمن الأجدر البدأ به بناء للذات.

٢ ـ علم الفقه والبعد العملى للعقلانية الإسلامية: يعد علم الفقه من العلوم الإسلامية الخالصة، أما الوظيفة المركزية لهذا العلم فهى الاضطلاع بمهمة رئيسة وهى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. بمعنى توجيه الفعل الإنسانى توجيهًا محكمًا، حتى لا يتشتت فى دروب اللامعيار. والحق أن مصداقية هذا العلم تظهر بكل جلاء فى زمان راهن اضطرب فيه المعيار وأصبح الناس بدون هدى، توجهًا لما ينبغى أن يكون. ولا ريب أن العالم الإسلامى يحيى أزيزًا عنيفًا خلقته صدمة الحداثة، التى فرضت إلى جانب اقتناء الأشياء استيرادًا اقتصاديًا، سلوكات مواكبة، فكيف ستعمل العقلانية الإسلامية من درأ الآفات الناتجة عن هذه المواكبة؟

ترتكز العقلانية الإسلامية على عقيدة التوحيد، وتجعل مصداقيتها فى العمل، والتوجيه نحو الصلاح، ولذلك عمل المسلمون على تنمية حقل علم الفقه، تمكينًا لوسائل توجيه الفعل نحو غايته الأخيرة. فكان المجتمع المسلم مجتمعًا منظمًا بفعل الروابط المكينة بين العلم والعمل، تجلى فى علم الفقه، الذى سهر طوال التاريخ الإسلامى على جمع الفعل بقيمته المنصوصة فى الأصل. فكيف تعيد العقلانية الإسلامية، تجديد هذه الصلة فى زمان صدمة الحداثة؟

من الحقول التى فتحها محمد عثمان الخشت للبحث فى سبيل تنمية العقلانية الإسلامية، هو حقل علم الفقه، لكن ما القرابة القائمة بين فلسفة الدين وعلم الفقه؟ هل يزيد هذا العلم فى بيان طبيعة العقلانية الإسلامية المنبثقة من النقدية التى أرهص بها الخشت فى البدء بيانًا طبيعة العقلانية الإسلامية؟

خلافًا للعقلانية الغربية، تتميز العقلانية الإسلامية بأنها عقلانية عملية، أى أنها توجيهية، تدعو الإنسان إلى القيم المنصوصة فى التوحيد، ومن هذا الباب ركز

الخشت على مجال علم الفقه ليكون وسيلة لوعى طبيعة العقلانية الإسلامية(٤٢). ما يجلى ملمحًا آخر فى فكر الخشت وهو الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، فى زمان صدمة الحداثة.

يتناول موضوع الإحياء فى الفكر العربى الإسلامى، مسألة فتح باب الاجتهاد مرة أخرى عبر وسائل تمكنه من تجاوز وضع الثبات الذى وقع فيه. وتعد محاولة الخشت وجهة تتطلب الاهتمام فالربط بين فلسفة الدين وعلم الفقه مثار لأسئلة عميقة حول تجديد الاجتهاد والتطلع إلى اجتهاد إسلامى يعترف بالذات مقابل الآخر، ويظهر ذلك فى المقابلة بين العقلانية الغربية والعقلانية الإسلامية.

لقد استثمر محمد عثمان الخشت إنشاء لنقدية عقلانية تسير فى سبيل بيان المقابلة بين العقلانية الغربية والعقلانية الإسلامية، آليات علم أصول الفقه، فقد أعاد قراءتها على ضوء المفاهيم الفلسفية، تجاوزًا نحو صياغة منطقية تتكفل فى إعادة وضع جهاز مفاهيمى جامع بين المعجم الفلسفى والمعجم الأصولى.

سينزاح المعجم الدلالى لمجال علم الأصول، ليندمج فى المعجم الفلسفى، وسيستثمر الخشت هذا الانزياح فى سبيل إنشاء نقديته للعقلانية الغربية، فهذا مصطلح المتشابه يتسع ليأخذ معنى كونيًّا بين الدين والفلسفة». ويبدو أن المعنى الفلسفى لا يختلف كثيرًا عن المعنى الذى أعطاه بعض الأصوليين له فى علم أصول الفقه؛ فالمتشابه هو غير المحكم الدلالة»(٤٣).

لقد اتخذ المفهوم الأصولى وظيفة دلالية فلسفية، ومن ثم تتساوى العقلانية ولا تتفاضل، ولترتقى العقلانية الإسلامية صوب الدلالة الكونية»؛ ومن هنا لا فرق بين المعنى الفلسفى للمتشابه والمعنى الذى ذكره بعض الأصوليين، وإن كان الأصوليون يستخدمون هذا المصطلح فى مجال العقيدة والشريعة، والفلاسفة ومؤرخو الفلسفة يستخدمونه فى نظرية التأويل وغيرها من المجالات الفلسفية»(٤٤).

تميزت الآليات المفهومية عند محمد عثمان الخشت بالتنوع؛ فهى جامعة بين الفلسفة الغربية والتراث الإسلامى، فالحقلان يتمايزان، ولكن الجمع بينهما يعد من المهام المركزية التى يجب الاضطلاع بها فى عصر تخلف فيه المسلمون؛ فالوسيلة

إلى الإحياء وتجديد الذات ترتكز على وضع المقارنة، لبيان حقيقة العقلانية الإسلامية بوصفها سبيلًا أوحد للتغيير الفاعل. ولقد انتقل الخشت إلى نقدية اعتمدت على آلية المقابلة والحفر الأركيولوجى، فى الأنساق الفلسفية الغربية، ما حذا به إلى كشف النسق المعرفى الذى سارت عبره الفكرة الغربية الحديثة، فهى ذات وصال مع الدين. لقد تمكن الخشت من درء الشعور بالدونية عن فكر نظر إلى العقلانية الغربية مبجلًا فإذا بها قراءة فى النص الدينى. هنا تستعيد الذات الإسلامية حقها فى قراءة أخرى للدين لتكون عقلانية من بين العقلانيات المنبثة فى عصر الحداثة.

خاتمة: الآفاق الفكرية للنقدية الفلسفية عند محمد عثمان الخشت: دخل محمد عثمان الخشت إلى الفكر العربى المعاصر، عبر نقدية للنقدية العقلانية الغربية، ذات الضروب المختلفة، ونقدية الخشت هى تعبير عن نقدية تنتمى إلى اتجاه ثالث، فى هذا الفكر، فهناك السلفية الوثوقية، التى ترفض الانخراط فى نقد أداتى، يقر بالمعرفة الكلية للمرجعيات، والأدوات التى فكرت بها العقلانية الغربية، ومن ثم وقعت فى الانغلاق وفقدان الوصال مع الصيرورة التاريخية، وبقيت تسيح فى اللاتاريخية ما أورثها الضعف والانكماش.

كما لا ينتمى الخشت إلى الاتجاه الذى صدمته صدمة الحداثة، مادام المدخل الفكرى الذى تقدم به هو نقدية معرفية لا تسلم البتة، بأفضلية العقلانية الغربية، على عقلانيات أخرى ومنها العقلانية الإسلامية، بل تنطلق مشككة فى مصداقية العقل المؤله من قبل هذه العقلانية بمفهومها الغربى، بعد القراءة والتحليل الأركيولوجى الذى مارسه الخشت، يدرك حقيقتها التاريخية، فإذا بها ذات وصال متين بالدين، وهنا يعيد الخشت الحداثة إلى ما قبلها مبينًا الوشائج التى تربطها بالدين؛ إذ أعاد العقل الغربى استثمار الذات من خلال امتدادها التاريخى؛ حيث يكون النص المقدس فى حد ذاته باعثًا على التنوير، ولعل كانط الذى تساءل ما الأنوار؟ يثبت فى نهاية المطاف الصفة العلمانية، ولكنه يقرأ الكتاب المقدس، ليؤسس بداهة كبرى لهذا النص، عندما يصبح الإيمان بداهة متجذرة فى العقل العملى.

لقد تخلص محمد عثمان الخشت من رهبة العقل الغربى، وفتح أفقًا آخر لعقل آخر وهو عقله التاريخى، الذى بدا على أنه لا ينتمى إلى ما قبل الحداثة، بل لا يصنف

فى الإطار التاريخى الغربى، بالنظر إلى تفرد هذا العقل بخصائص مغايرة، ومن ثم فهو عقل آخر لا يفضله العقل الغربى. ويبدو أن هذا الاتجاه الثالث الذى ينتمى إليه محمد عثمان الخشت يمد بسبيل آخر فى الفكر العربى الإسلامى، فهو يدعو إلى إصلاح العقل الإسلامى من خلال الدراية، دراية بالإنشاء الأركيولوجى للعقل الغربى، ثم دراية بقيمة العقلانية الإسلامية، إنها المقابلة التى ستثمر مرجعية أخرى للفكر العربى الإسلامى تنطلق من الثقة بالذات. وهكذا تخطى محمد عثمان الخشت أزمة الصدمة التى أورثت الكل الشعور بالدونية، فتحول الواقع إلى نهب وتراجع.

إن المعاينة الفاحصة للراهن العربى تخلص إلى الإقرار بحضور أزمة عميقة تتخلل هذا الراهن، إنها أزمة تميز مدارج وجوده الأخلاقية والسياسية والاقتصادية وغيرها، من أوليات الحضور الإنسانى الفاعل. وعلى الرغم من أن مشاريع الإصلاح التى راهنت على التغيير منذ ما يصطلح عليها النهضة العربية، وعلى الرغم من آمال التحديث التى تم استيراد مادته من مواقع الحداثة، إلا أن الواقع العربى تزيد أزمته، وتتعمق فى بداية الألفية الثالثة، لتقر بعدم قدرة العقل العربى ـ كما هو الآن ـ على إصلاح ذات بينه، ومن ثم تفكيك أزماته المتعددة وتحوله نحو حالة وجودية تمكن فيها كرامة الإنسان.

والحال هكذا فإن الكشف عن جينيالوجيا الواقع العربى، يحيل مباشرة إلى معضلة إبستيمولوجية، تركز على سؤال قاعدى محدد للمصير، كيف يدرك العقل العربى الراهن واقعه؟ كيف يرتب أولوياته؟ أو باختصار كيف يتصور العقل العربى الواقع؟ تلك أسئلة مهمة كان من الواجب على المهتمين الإبستيمولوجيا فى الثقافة الفلسفية المعاصرة فى العالم العربى، النظر فيها قبل صرف الجهد غير المجدى فى قراءة العقل الغربى، وهى عملية فتحها الخشت، من أجل بناء قوة نقدية، تتجاوز صوب إدراك صورة العقل الإسلامى المعاصر، وتطمح إلى إعادة الثقة بالذات المسلوبة بفعل فقدان الثقة فى نفسها، ووضعها الدونى الذى حذا بها إلى التشوق والتزيى بالزى الغربى دون جدوى. فقد تقمَّص الفكر العربى منذ أن صدمته الحداثة، ضروب العقلانية الغربية دون فائدة تذكر. فلماذا لا نستثمر الذات نيلًا لمكنوناتها الداخلية، وهنا تتواصل مع تاريخها وتنتقل إلى مرحلة استثمار قوتها، وهو ما يقرأ

فى النقدية العقلانية التى أداها الخشت اتجاه العقلانية الغربية، للانتقال نحو مرحلة تاريخية خاصة بالذات عبر عقلانية إسلامية.

بما أن العلم لم يحل بين ظهرانى العقل العربى، فمن نافلة القول الحديث عن مجال للعلم والعقل العربى فاقد لأبسط أبجدياته. هنا تندرج دعوة محمد عثمان الخشت، التى أقرت بضرورة القراءة النقدية، سواء فى سبيل نقد للعقلانية الغربية، أو فى سبيل تجديد العقلانية الإسلامية ذلك أن «نقد العقل جزء أساسى وأولى فى كل مشروع للنهضة. ولكن نهضتنا العربية الحديثة جرى فيها الأمر على غير هذا المجرى، ولعل ذلك من أهم عوامل تعثرها المستمر إلى الآن. وهل يمكن بناء نهضة بعقل غير ناهض، عقل لم يقم بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوراته ورؤاه»(٤٥).

وعلى الرغم من التركيز على أزمة العقل العربى، ومن ثم أزمة تنظيم هذا العقل للواقع، إلا أن التغيير لم يحدث بعد. ويبدو أن الكشف عن علل الانحصار والتوقف الحضارى لن يكون إلا بقراءة نقدية لمشاريع النقد، والسؤال عن مرجعياتها ومناهجها وتصوراتها؛ فهل مكّنت هذه المشاريع من قراءة العقل قراءة نقدية وهى واعية لأولياتها التاريخية؟ وهو السؤال الذى انتبه إليه الخشت؛ إذ تبجيل العقل الغربى، هو نفى للعقل الإسلامى، فإذا أراد الفكر العربى تجاوز أزمة الدونية التى أوقعته فيها صدمة الحداثة عليه أن يفهم فهمًا معرفيًّا حقيقة العقل الغربى.

إن الإجراء الذى يراهن على إحداث الكوجيتو، بغية تجاوز العقلانية الذاتية نحو عقلانية الآخر، قد رافق فلول النهضة العربية منذ مشروع محمد على باشا، واستمر معاينًا صيرورته مطالبًا بفك القيد، مختصرًا الأزمة فى سؤال مركزى، لماذا تأخر المسلمون وتقدم الغرب؟ إلا أن الإجابة عن هذا السؤال، قادت إلى من بناء ثنائية أصبحت عائقًا مهمًّا يحول دون تحول العقل العربى نحو الصياغة المنتجة لفكره وواقعه. وهى جدلية الأصالة والمعاصرة،إذ تعرب هذه الثنائية عن تحولها إلى حد دوغمائى، يحيل دون تأسيس نقد بناء، للعقل العربى الذى سها متبعًا حدود هذه المقولة معبأ إياها بالشحنة الأيديولوجية، وذلك عبر صراع مفتعل بين الدعوة التأصيلية والأخرى الحداثية. ف «هل ينبغى عندئذ والحالة هذه مقارنة مفهوم التراث أو درسه (بالمعنى المثالى والمتعالى) استنادًا إلى مفهوم الإسلام بالمعنى

المتعالى أيضًا؛ لأنه (أى الإسلام) يمثل التعبير «المستقى» (الأرثوذوكسى) الوحيد عن التراث المثالى الوحيد الذى تلقته الأمة المثالية؟ أم أنه ينبغى علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى»[٤٦]. هى القسمة التى تخطاها الخشت، لفتح آفاق بحثية تتجاوز أزمة الأصالة والمعاصرة، بوصفها عاملًا من عوامل توقف التفكير.

وعمومًا يبدو مشروع محمد عثمان الخشت مشروعًا مهمًّا بين مشاريع الفكر العربى المعاصر بتميزه بالخصائص التالية:

١ . استثمار حقل فلسفة الدين لبناء نقد معرفى للعقلانية الغربية، وهى عملية قادته إلى فتح ملف العقلانية الإسلامية بديلًا عن العقلانية الغربية التى أدى تقمصها إلى انسداد الوعى العربى الإسلامى، ونضوب معينه ويأسه من التغيير.

٢ . بناء نقدية إبستيمولوجية تتعمق فى آليات العقلانية الغربية، ولعل معرفة محمد عثمان الخشت ودرايته العميقة بالفلسفة الحديثة، وبناها الأركيولوجية هو الذى خول لهذه النقدية إمكانية الحفر وراء النسق الحديث، لكشف الصلة المتينة بين العقل والدين، لينتهى الخشت إلى نتيجة مهمة، أن الحداثة هى فى نهاية المطاف قراءة، عميقة فى الدين وتأويل له ودليل ذلك الديكارتية والهيغلية، وهى تعبير عن أنساق قارئة للدين، بل هى إعادة إنتاج له بصورة جديدة تناسبت مع ثورة العقل فى الغرب.

٣. لتجاوز الوضع الاستلابى الذى يحياه العقل العربى الإسلامى، يجب إعادة إثارة سؤال تاريخى وعميق، ما طبيعة العقلانية الإسلامية؟ إنها ذات وصال بالدين، دين يتميز بخصائص كونية وعالمية، دين يعلى من كرامة الإنسان، ولا يمكن أن تنفصل عنه، ومن هنا تنطلق حداثة الذات بمنأى عن الاتباع، إنها استثمار فى الوضع التاريخى لهذه الذات.

٤ . يقدم التراث العربى الإسلامى والأصولى بالذات للخشت آليات نقدية تمكن من بناء قضايا الفكر العربى الإسلامى المعاصر، ومن ثم تفتح باب اجتهاد ستثمر بفضله العقلانية الإسلامية.

الهوامش

(1) Hume :Dialogue sur la religion naturelle ,Librairie Philosophique J .VRIN ,PRIS,2005 ,P345

(٢) روسو: الاعترافات، ترجمة: خليل رامز سركيس، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت لبنان، د ط،١٩٨٢، ص. ٤٣.

(٣) روسو: الدين الفطرة، ترجمة عبد الله العروى، المركز الثقافى العربى، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط٣، ٢٠١٣، ص. ٦٢.

(٤) كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، موفم للنشر، الجزائر د ط، ١٩٩١، ص. ٣٣٠.

(٥) وهو الاتجاه السلفى الذى نأى بنفسه عن التفكير فى الحقيقة، وعوضها بميتا الحقيقة، وعبر هذا الأنموذج من الحقيقة تمت ولادة مفاهيم أخرى مرافقة؛ هى مفاهيم تاريخية مضافة على النص، هنا أنشئت المذاهب وتتالت النزعات، وانتمى إليها الأتباع، وتحول الإسلام إلى شيع، فى الأصل مذمومة فى النص وفى السنة النبوية، وعليه انتهى الإسلام إلى أن يكون إسلامات، وهى فى الحقيقة أزمة كبرى ضربت الأصل الأول؛ وهو التوحيد.

(٦) تفحص فى ذلك: محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومى، المركز الثقافى العربى، بيروت لبنان ط ٢، ١٩٩٦، ص ٢٧.

(7) Gille Lipovetsky: Le crépuscule du devoir ,Gallimard, 1992 ,P.15.

(٨) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة مصر، د ط،٢٠١٢، ص ١١.

(٩) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الدين ـ فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة ـ نهضة مصر للطباعة والنشر، د ط، ٢٠٠٦، ص ٠٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص. ٠٦.

(١١) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت تتساقط،ص. ٠٨.

(١٢) المصدر السابق، ص. ١١.

(١٣) المصدر السابق، ص. ١٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص .١٥ .

(١٥) ميشال فوكو:كانط والثورة، ترجمة يوسف الصديق، منشور ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ٣٨ ٣٩، السنة ٢٠٠٤،٢١ -٢٠٠٥، ص. ١٦.

(16) Luc Ferry : «Kant Penseur De Modernité» in Magasine Littéraire N° 309 , PP 155 -156.

(١٧) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الدين ـ فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة ـ ص ١٠.

(١٨) المصدر السابق، ص ٠٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٠٤.

(٢٠) المصدر نفسه،ص ٩٣.

(٢١) المصدر نفسه،ص ١٠٠.

(٢٢) محمد عثمان الخشت: الإله والإنسان ـ إشكالية التشابه والاختلاف فى فلسفة برايتمان ـ دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، د ط، ٢٠٠٧، ص ٠٧.

(٢٣) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الدين ـ فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة ـ ص ٠٥.

(٢٤) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٢٥) محمد عثمان الخشت: الوضعية والاستشراق فى عصر الأيديولوجى، نهضة مصر، القاهرة مصر، د ط، د ت، ص. ٣٥.

(٢٦) المصدر نفسه،ص ص. ١١٣ ـ ١١٤.

(٢٧) إدوارد سعيد: تغطية الإسلام، ترجمة محمد كرزون، دار نينوى، العراق، د ط، ٢٠١١، ص ٠٧.

(٢٨) تذكر فى ذلك ما حدث من محاكمة تكفيرية لنصر حامد أبو زيد.

(٢٩) أركون: الفكر الإسلامى قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط ٢، ١٩٩٦، ص. ١٩.

(٣٠) طه عبد الرحمن: سؤال الأخلاق ـ مساهمة فى النقد الأخلاقى للحداثة الغربية ـ المركز الثقافى العربى، بيروت لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١٤.

(٣١) طه عبد الرحمن: العمل الدينى وتجديد العقل،المركز الثقافى العربى،بيروت لبنان،الدار البيضاء المغرب، ط ٣، ٢٠٠٠، ص ١٢١.

(٣٢) طه عبد الرحمن: دين الحياء ـ من الفقه الائتمارى إلى الفقه ائتمانى، ١ ـ أصول النظر الائتمانى، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت لبنان، ط ١، ٢٠١٧، ص ١٤.

(٣٣) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الدين ـ فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة ـ ص ٠٥.

(٣٤) محمد عثمان الخشت: الوضعية والاستشراق فى عصر الأيديولوجى، ص ٩٣.

(٣٥) المصدر السابق،الصفحة نفسها.

(٣٦) محمد عثمان الخشت: المعقول واللامعقول فى الدين ـ فلسفة الدين بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة ـ ص ١٠.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٣٨) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد فى الخطاب الإسلامى المعاصر، المدار الإسلامى، ط ١، ٢٠٠٤ ص ١٤.

(٣٩) طه عبد الرحمن: روح الحداثة، المركز الثقافى العربى، بيروت لبنان،الدار البيضاء المغرب، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٣٥.

(٤٠) محمد عثمان الخشت: من مقدمة تحقيق كتاب البغدادى: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، مكتبة ابن سينا، القاهرة مصر، د ط، د ت، ص ٠٨.

(٤١) محمد عثمان الخشت: من مقدمة تحقيق كتاب التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشرى النذير، دار الكتاب العربى، بيروت لبنان، ط١، ١٩٨٥، ص ٠٥.

(٤٢) أنظر محمد عثمان الخشت: فقه النساء فى ضوء المذاهب الأربعة والاجتهادات الفقهية المعاصرة، دار الكتاب العربى، دار الأدب الإسلامى، دمشق القاهرة، ط١، ١٩٩٤.

(٤٣) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، ص ٠٩.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٤٥) الجابري: تكوين العقل العربي،المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط ٤، ١٩٩١، ص ٥.
(٤٦) أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ط ٢، ١٩٩٦، ص ١٩.



أ.د. محمد عثمان الخشت

رئيس جامعة القاهرة

«الخشت من أهم الفلاسفة العرب حاليا الذين ربطوا التفكير الفلسفي بالشأن العام وبالأحداث المصيرية التي ما انفكت تنصب على المجتمعات العربية وتزعزع أركانها»
أ.د. فتحي التريكي (تونس)

«إنه تلميذي الذي أزهو به...، وكتاب العقل وما بعد الطبيعة نص فلسفي، وليس بحثًا...»
أ.د. مراد وهبه (مصر)

«إنه الفيلسوف الآتي من زمن المستقبل.. والإبداع الفلسفي لأعمال وكتابات ومنهج محمد الخشت يضعه في طليعة الرواد العرب في زماننا كعلم من أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ليس فقط لغزارة وتنوع إنتاجه العلمي، بل لقدراته الإبداعية في إغناء الجدليات المتبادلة بين الفلسفة والحياة وبين الفكر والواقع»
د. عبد الستار الراوي (العراق)

«محمد الخشت يعد رائد الاتجاه الفلسفي النقدي في حقل فلسفة الدين عربيا»
د. كاتا موزر (سويسرا)

«لقد تجاوز الخشت مرحلة التشخيص والتعميم، وشرع في عملية البناء الابستمولوجي الجديد للمفاهيم الإسلامية»
أ.د. نبيل عبابسية (الجزائر)

«محاولة الخشت في أخلاق التقدم، مساهمة تجديدية معتبرة، تقدم إضافة نوعية إلى جهود المفكرين والفلاسفة العرب، وهي موجهة في الدرجة الأولى إلى أبناء بلده، في أرض الكنانة، للحاق بالعالم المعاصر...»
أ.د. عفيف عثمان (لبنان)

«تبقى مأثرة الدكتور الخشت في كتاب (فلسفة المواطنة) هي إعادة موضوع المواطنة إلى حاضنته الأساسية وهي الفلسفة السياسية التي بلورت المفهوم ورعت تطوره».
أ.د. زهير توفيق (الأردن)

«رغم أن الدكتور محمد الخشت يعد واحدًا من أهم فلاسفة الدين المعاصرين.. وهو الاتجاه الذي يتميز بتناول مختلف الجوانب الدينية بعقلانية، ووفق المعايير الفلسفية، إلا أن أهمية اشتغالات الدكتور الخشت الفلسفية تتعدى حقل فلسفة الدين إلى حقول أخرى لا تقل أهمية، بل ربما تفوقها أهمية، مثلما هو الحال في حقل فلسفة الأخلاق التطبيقية».
أ.د. رياض عزات شريم (فلسطين)

«يعد كتاب د. الخشت في فلسفة الدين أول عمل أكاديمي عربي صدر في هذا الحقل. وما يميزه هو تعدد المشارب التي نهل منها، وهو الشيء الذي يفيد أيضا تعدد وتنوع المصاب التي يمكن أن يصب فيها، خصوصاً وأن الرجل قد أبان في كتابه هذا عن الكثير من الانفتاح العقدي والمرونة الفكرية اللذين حالا دون سقوطه في فخ ومطب الانغلاق المذهبي ...»
أ. حمادي أنوار (المغرب)

9 789779 960364
NEW BOOK
نيو بوك للنشر والتوزيع